

سلسلة المسلم المعاصر

الأقليات
رؤى إسلامية



تأليف

د.إسماعيل الفاروقي
د.أبو بكر باقادر
أ.طارق البشري
د.إبراهيم عبد الحميد إبراهيم
د.محمد كمال إمام
د.محمد سليم العوا



المسلم المعاصر 2

الأقليات

رؤى إسلامية

تأليف

د. إسماعيل الفاروقي

د. أبو بكر باقادر

أ. طارق البشري

د. إبراهيم عبد الحميد إبراهيم

د. محمد كمال إمام

د. محمد سليم العوا



اسم الكتاب: الأقليات - رؤى إسلامية.
المؤلف: د. إسماعيل الفاروقي.. وآخرون.
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم.
تاريخ النشر: الطبعة الأولى - يوليو 2008م.
رقم الإيداع: 2008 / 14163
الترقيم الدولي: ISBN 977-14-4285-6

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 33466434(02)-33472864(02) فاكس: 33462576(02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - السادس من أكتوبر
ت: 38330287 (02) - 38330289 (02) - فاكس: 38330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص. ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: 25909827 (02) - 25908895 (02) - فاكس: 25903395 (02)

مركز خدمة العملاء: 25909827 (02)
البريد الإلكتروني لخدمة العملاء:
customerservice@nahdetmisr.com
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 13 شارع المستشفى الدولي التخصصي - متفرع من شارع عبد السلام عارف - مدينة السلام
ت: 2221866 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

مقدمة

الأقليات: محاولة للفهم والنقد

تذكرت - وقد أوكل لي كتابة مقدمة لموضوع الأقليات - أمرين: الأمر الأول يتعلق بما كتبه أستاذنا المرحوم الدكتور حامد ربيع، مشيرًا إلى إشكالية المفاهيم في عالمنا العربي والإسلامي والذي أشار إلى جملة من المفاهيم كان أهمها مفهوم الأقلية، كان ذلك في أحد هوامش تحقيق كتابه المهم «سلوك المالك في تدبير الممالك» حينما وجه نقدًا لاستخدام هذا المفهوم وتداوله، أما الأمر الثاني فقد كان يشير إلى مقالة مهمة وبحث مهم كتبته أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى حول الجانب الثاني من مفهوم الأقليات وارتباطه بالأقليات المسلمة في المجتمعات غير المسلمة، ومن ثم يحمل هذا التقديم هذه الرؤى المتكاملة لمفهوم الأقلية سواء تعلقت بالأقليات غير المسلمة في المجتمعات والدول المسلمة أو الأقليات المسلمة في المجتمعات غير المسلمة.

مفهوم الأقلية: ضرورات المراجعة والبحث في مآلاته:

يقول أستاذنا المرحوم الدكتور حامد ربيع إن «مجموعة المفاهم المتداولة في العالم العربي والتي لا تزال تطلق دون تحديد واضح جديرة بأن تخضع لعملية مراجعة قاسية[1]. من بين هذه المفاهيم نذكر على وجه الخصوص مفهوم الأقليات. ففكرة الأقلية تعكس في

(1) أ. د. حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، سيف الدين عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، (جزءان)، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2007.

التقاليد العربية مفهومًا مختلفًا وتعبر عن وظيفة متميزة لتعكس في نهاية الأمر نظامًا سياسيًا للقيم السياسية.

مفهوم الأقليات يبرز في المجتمعات الأوربية مع الدول القومية. والدولة القومية لقاء بين مفاهيم ثلاثة تبلورت بشكل خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. الأول ينبع من مفهوم العنصرية. فالتمييز العنصري له مراتب متعددة إحداها المفهوم القومي. والثاني هو مبدأ التجانس السياسي. فما يميز المجتمع القومي أساسًا هو مفهوم التجانس بمعنى الوحدة والتشابه في العناصر الاجتماعية والمدركات الحضارية والمفاهيم الأساسية.

والثالث هو الترابط بين الإرادة القومية والإقليم.. الذي يمثل الوعاء السياسي لتلك الإرادة.. فالدولة هي شعب وإقليم ونظام أو إرادة قومية. هذا الترابط كان لابد أن يقود إلى مجموعة معينة من النتائج إحداها مفهوم الأقلية السياسية. وذلك عندما قدر للدولة القومية أن تخلق ترابطًا بين شخصيتها المعنوية وإقليم قد يكون ضروريًا لحفظ أمنها القومي ولكنه يتضمن عناصر بشرية لا تنتمي إلى ذلك المجتمع الذي باسمه تتحدث الدولة القومية. الدولة القومية فقط حقيقة سياسية ولكنها مطلقة: إنها تعني وحدة لا في الأصل فقط بل وكذلك في الأماني والأهداف ثم في أسلوب الحياة ونماذج السلوك. من هذه المنطلقات فإن من يخالف النماذج المتداولة في أضيق معانيها لا يتجانس سياسيًا مع خصائص المجتمع القومي ومن ثم يصير أقل درجة في التعامل مع الإرادة الحاكمة. مفهوم الأقلية ارتبط في التراث الغربي ـ بطريق لا شعوري ـ بمفهوم التعصب العنصري. إن

من يمثل الأصل القومي بوضوح يجلس في أقصى قمة التميز ومن ثم فمن لا يعكس تلك الخصائص هو أقل درجة في التعامل ولو من حيث الواقع. وهو أقل انتماء ومن ثم فهو أقل مدعاة للثقة.

جميع هذه المفاهيم كان من الممكن أن تظل محدودة الأهمية غير صارخة في خلق التناقضات لو ظلت الدولة القومية في منطقها التقليدي: مجتمعًا واحدًا متجانسًا، إقليمًا واحدًا، ومن ثم إرادة حاكمة واحدة تخلق الرابطة بين المجتمع والإقليم. ولكن إزاء الطبيعة الأوربية الجغرافية وتعدد الشعوب والقوميات في تلك المنطقة مع الحروب المستمرة برزت فكرة الأمن القومي حيث لا يصير الإقليم قاصرًا على الشعب القومي الذي ينتمي إليه بل يتسع ليشمل أجزاء أخرى هي لازمة لحماية الأمن القومي ولكنها لا تمثل ولا تنتمي إلى المجتمع القومي في معناه الضيق، هذه الجماعات تصير أقليات سياسية.

هذا المفهوم لم يعرفه المجتمع الإسلامي. فتقاليد الأمة الإسلامية هي أنه لا موضع للحديث عن إقليم كعنصر من عناصر الأمة. النظام الإسلامي وإرادة الحاكم الإسلامي تمتد حيث توجد الدعوة الإسلامية. مفهوم الأمن القومي بذلك المعنى الذي سبق أن حددناه لم تعرفه تلك التقاليد. كذلك فإن المجتمع الإسلامي وهو مجتمع يقوم على السمو الديني يؤمن بأنه لا إكراه في الدين. وهو يجعل جميع البشر سواسية كأسنان المشط بحيث لا فضل لعجمي على عربي إلا بالتقوى. وهو يرفض أن يقيد الأمة الإسلامية بقيود إقليمية معينة وهو يرفض أن يصبغ على الدولة صفة الشرعية إلا حيث تعمل على نشر الدعوة

وتمكين المسلم أن يؤدي وظيفته ويحقق مثاليته من حيث علاقته بالقوة الإلهية العليا. هدف الدولة هو فقط تحقيق وحماية القيم الدينية، ومن ثم فإن هذه التقاليد تتقبل مفهوم الأقليات بمعنى حق الجماعات التي لم تقبل بعد الدعوة إلى الإسلام والدخول في المفاهيم الفكرية التي يقوم على أساسها نظام القيم الإسلامية في أن تظل محتفظة في إطارها الذاتي بقيمها وتقاليدها الدينية (معاني التعددية الاجتماعية والإثنية والثقافية والدينية). مفهوم الأقلية ليس بالمعنى السياسي ولكنه بالمعنى الديني وليس بما تعنيه مفاهيم العنصرية والتحيز للمجتمع القومي بحيث تصير الأقلية تعبيرًا عن مستوى أقل سياسيًّا ولكنه امتداد لمبدأ التسامح وتقبل لفكرة التعايش بحيث يصير من حق غير المسلم ـ رغم أنه يختلف مع المسلم في مفاهيمه وتصرفاته ـ أن تكون له حقوق معينة تسمح له بممارسة تقاليده وشعائره.

مفهوم الأقلية السياسية الذي هو وليد الدولة القومية لم تعرفه التقاليد الإسلامية وإن كانت قد عرفت مفهوم الأقلية الدينية (والذي عبرت عنه بغير المسلمين).

إن هذا لا يعني، من جانب آخر، التسليم بحق الأقليات الدينية في أن تناطح أو تعارض الإرادة السياسية، ليس لأن الحاكم هو وحده الذي يمثل تلك الإرادة، بل لأنه يمثل الخلافة أي القيادة الروحية النابعة من التقاليد الإسلامية. المجتمع الإسلامي بهذا المعنى عرف الأقليات (التعدديات). بل إنه كان مجتمع أقليات (تعدديات)، ألم يقل الرسول: اختلاف أمتي رحمة؟ وسوف يظل مجتمع أقليات (تعدديات):

أليس احترام ذاتية التصور والحق في حرية تكوين الرأي هو محور المثالية السياسية؟ وهو يقبل الأقليات (التعدديات) لأنه يرفض الإكراه في الدين أو في التصور السياسي. بل هو لا يرى في تنوع التصورات الدينية في داخل نفس الحظيرة الإسلامية ما يبرر القلق أو ما يدعو لشن حروب أو صدامات ضد هذه التصورات. إن المذاهب الأربعة التي هي في جوهرها تعبير عن مدركات مختلفة ومتميزة قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التعارض، مكفولة ومحترمة بل وصل الأمر إلى حد أنه وجد في بغداد في عصر ابن المقفع أربعة قضاة كل منهم يحكم تبعًا لمذهب من المذاهب الأربعة، وعندما صرخ ابن المقفع في رسالته المشهورة بأن هذا تعبير عن الفوضى التشريعية، لم ينظر إلى دعواه إلا على أنها صرخة لا معنى لها.

التعدد النظامي والفكري الذي هو تعبير عن مبدأ التسامح والذاتية في وضع قواعد الممارسة والسلوك ـ ولو في حدود معينة ـ لا تستطيع أن تقبله مفاهيم الدولة القومية العصرية. تعدد الأحزاب لم تعرفه الحضارة الغربية إلا عقب الثورة الفرنسية وما أحدثته من انقسامات فكرية. قوانين نابليون المشهورة أساسها ضرورة وجود نظام قانوني واحد في داخل الدولة القومية الواحدة. مفاهيم جميعها في حاجة إلى مراجعة.

رغم ذلك فإن المفهوم، أي مفهوم الأقليات في التراث العربي الإسلامي، يجب أن يفهم بمعنى وظيفي وليس بمعنى بنائي. المجتمع ليس مجموعة من الأقليات، إنه مجتمع أقليات بمعنى أنه من منطلق مبدأ التسامح يسمح للأقليات الدينية بنوع معين من الحرية

العقائدية والمذهبية ولكنه يظل مجتمعًا واحدًا لا يسمح لأي قوة اجتماعية في داخله أن ترتفع بذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لتناطح أو تشكك في المبادئ العامة والقيم الكلية المتكاملة للعقيدة الدينية. القوى بعبارة أخرى التي تملك ذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لها أن تمارس ذلك الاستقلال وتلك الذاتية ولكن في إطار المفهوم الكلي المتكامل الذي تعبر عنه وحدة الأمة الإسلامية. كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقائق التي تبدو لأول وهلة متناقضة ومتعارضة؟ إن هذا هو سر الحضارة الكبرى الخلاقة. ولعل أحد مظاهر التعبير عن القوة الحقيقية، وباعتراف المحللين الأوربيين لسياسة الرسول ﷺ أثناء حكمه في المدينة أنه كان قادرًا على أن يحقق نوعًا من التوازن والتوازي في التعامل الذي سمح له بتحقيق مثل هذا الهدف.

في ضوء هذه الرؤية وفي مقابلها ستأتي رؤية أخرى يعبر عنها أندريه زكي إذ يعتبر المسيحيين أقلية في العالم العربي[1]. وأخيرًا وفق ما يرى «بدأ المسلمون والمسيحيون العرب في طرح القضية للنقاش من أجل الوصول إلى التعريف لمصطلح الأقلية، وهل يشكل المسيحيون أقلية؟ يرى سعد الدين إبراهيم أن أي مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة هي جماعة أقلية. ومن وجهة نظره لا يعني مصطلح الأقلية الانفصال عن أو الرفض من الأغلبية. ففي العالم العربي هناك أقليات عديدة كافح أفرادها في سبيل الوحدة العربية وأسهموا مساهمات رائدة في الفكر القومي العربي. وهناك

(1) أندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006.

أصوات أخرى ترفض مصطلح «أقلية» وما يوحي به من دلالات الفرقة والانفصال.

ففي عام 1994 كان من المقرر أن ينعقد مؤتمر «الأقليات في مصر» ويتضمن مناقشة قضية الأقباط. غير أن جريدة الأهرام القاهرية نشرت مقالاً للكاتب الصحفي الشهير محمد حسنين هيكل، أوضح فيه أن جماعة الأقباط الأرثوذكس لا ينبغي النظر إليهم باعتبارهم أقلية منفصلة حيث إنهم يشكلون جزءًا من الثقافة المصرية. وأعضاء هذه الجماعة قد أسهموا في الكفاح المصري من أجل الاستقلال واليوم هم يشاركون في الحياة المصرية بصفتهم مواطنين يتمتعون بكل صلاحيات المواطنة.

أما من بين الأقباط أنفسهم، فيظهر سمير مرقس الذي يرفض فكرة أو مفهوم الأقلية ويؤكد أن الأقباط في مصر لا يشكلون جماعة أقلية. كما لا يوجد لديهم أي أهداف سياسية استقلالية، وهم ليسوا جماعة منغلقة. ويشدد مرقس على أن المسيحيين تغلبوا على صورة «الذمي» وهم جزء من المجتمع المصري، لذا فهم مواطنون مصريون لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات كأي مواطن مصري. وعلى نفس المنوال يرى مصطفى الفقي أن مصطلح الأقلية قد أسيء استغلاله. وهو يرى أنه إذا توافرت لغة مشتركة فليس ثمة مجال لمثل هذا المصطلح. حيث إن اللغة هي الإطار الثقافي الذي يصيغ ذهن وضمير الأمة. وجميع المتحدثين باللغة العربية هم جزء من هذه الأمة وليس بينهم أقلية على الإطلاق. وفي محاولته لإثبات أن أقباط مصر لا يشكلون أقلية عرقية طرح رفيق حبيب رؤية أخرى لمفهوم

الأقلية. وحبيب الذي ينتمي للطائفة الإنجيلية يعتقد أن الأقلية القبطية ليست أقلية عرقية بل هي أقلية فيما يتعلق بالدين لا فيما يتعلق بالخصائص والسمات الاجتماعية.

ويغلب على الجدال في بعض الأوقات طابع البحث عن تعريفات. فها هو حبيب يضع ثلاثة نماذج مختلفة من الأقليات:

الأولى هي الأقلية المقهورة: وهي تقبع في الطبقة الدنيا ويعتبر المهاجرون إلى الغرب خير مثال لهذه الجماعة.

النموذج الثاني هم الأقلية المسيطرة: حيث تمتلك جماعة الأقلية السلطة والنفوذ بشكل لا يتناسب مع حجمها ويمثل هذا النموذج المجتمع اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية.

أما النموذج الثالث فهو ما أطلق عليه الأقلية الوسط: الذي يعد أقباط مصر هم المثال الرئيسي له. فهم موزعون بين كل طبقات الشعب المصري. وبالرغم من وجودهم بمعدلات أقل في الطبقة الدنيا وفي النخبة الحاكمة، إلا أنهم يوجدون بشكل أساسي بين صفوف الطبقة الوسطى. وتبعًا لما سبق فإن رفيق حبيب يوافق على اعتبار المسيحيين أقلية من حيث الاختلافات الدينية عن الأغلبية بينما يرفض هيكل والفقي ومرقس اعتبار الأقباط أقلية كمفهوم وأيضًا كمصطلح.

وفي حين نرى أن تعريف حبيب غير المفصل للمهاجرين إلى الغرب باعتبارهم أقلية مضطهدة هو تعريف مثير للجدل. كذلك تأكيده أن المجتمع اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية هم أقلية مسيطرة يعد أيضًا تعريفًا مضللاً. فعلى الرغم من امتلاك المجتمع اليهودي

تأثيرًا كبيرًا على السياسات الأمريكية تجاه الشرق الأوسط فإنه من المبالغة في التعبير أن نستنتج أن اليهود الأمريكيين هم المسيطرون على السياسة الأمريكية كما أن وصفه للأقباط بأنهم أقلية وسطى على أساس التصنيف الطبقي هو أيضًا مثير للجدل والشكوك، حيث لا توجد ثمة علاقة واضحة بين الطبقة والدين في مصر.

والواقع يبرز أن مصطلح «الأقلية» يعبر عن إشكالية حقيقية في الشرق الأوسط. هذه الكلمة في الغرب ليس لها أي دلالات أخرى عدا محددات معينة. على سبيل المثال: عبارات مثل «أقلية دينية مسلحة» و«أقلية متبطلة ثرية» يمكن أن تفهم باعتبارها جماعات أقلية. وفي الشرق الأوسط كلمة «أقلية» يمكن أن تعني «منفصلين ومهجرين ومهمشين ونازحين ومتدنين في الأوضاع الاقتصادية والسياسية». لذلك يحتاج المرء إلى الحذر الشديد عند تطبيق هذا المصطلح على جماعات محددة في الشرق الأوسط.

ويقترح «بن - دور» مدخلاً آخر لدراسة نماذج الأقليات. ويذهب إلى أن الأقليات يمكن تصنيفها إلى أقلية مندمجة أو متجمعة وأخرى شبه متجمعة وثالثة غير متجمعة أو منتشرة. «الأقليات المتجمعة» هي جماعات تحتل منطقة محددة جغرافيًا بدقة تمثل جزءًا صغيرًا فقط من الدولة ولكنها تشكل أغلبية مطلقة أو كافية في هذه المنطقة.

أما الجماعات شبه المتجمعة فهي جماعات لا تشترك في نفس الظروف مثل الأقليات المتجمعة. ولكن على الرغم من اختلاف أوضاعهم وظروفهم إلا أنهم يشتركون في بعض الصفات والمقومات الخاصة بالأقلية المتجمعة.

في حين أن الأقليات المنتشرة هي جماعات غير مؤثرة سياسيًا لكنها مؤثرة ثقافيًا. وبالطبع هناك جماعات أخرى توجد فيما بينها هذه النماذج. ومثال عليها الأقباط الأرثوذكس في مصر الذين يقتربون من نموذج الأقلية المنتشرة لكنهم غير مطابقين لهذا النموذج وذلك نتيجة لحجمهم وتمركزهم الجغرافي بشكل جزئي في مناطق معينة.

يقترح سعد الدين إبراهيم تقسيم العالم العربي إلى خمس فئات أو تصنيفات أساسية: أغلبية من المسلمين السنة، وأقليات غير ناطقة باللغة العربية، وأقليات من غير المسلمين، وأقليات من المسلمين غير المنتسبين إلى المذهب السني، وأقليات عرقية، ويرى إبراهيم أن هناك جماعة واحدة من هذه الجماعات توجد في دولة واحدة فقط، والبقية منتشرون في أكثر من دولة بالمنطقة.

يتسم العالم العربي بأنه منطقة ذات أغلبية سكانية من المسلمين أتباع المذهب السني ومعهم أقليات أخرى. والدين هو العنصر المتحكم في هذه العلاقة. وتشكل الجماعات المسلمة ما يزيد عن 90٪ من تعداد سكان المنطقة. وتشكل الأقليات اللغوية والثقافية أكبر الأقليات حجمًا، والأقليات العرقية هي الأصغر، ويتساوى تقريبًا تعداد غير المسلمين وغير السنة ويمثلون أقل من 20٪ من التعداد الكلي لسكان المنطقة. وهناك الكثير من الأقليات السياسية والعرقية والدينية في العالم العربي، وهذه الأقليات لديها تأثيرها الخاص على سياسات المنطقة.

ثمة فارق بالغ الأهمية في الإسلام بين الأقلية الدينية وبين الملة. ويوضح فؤاد خوري أن الملل في الإسلام كانوا يتولون إدارة التخوم

والأطراف البعيدة عن سيادة سلطان الدولة. وقد طوروا أدوات غير تقليدية للسيطرة الأخلاقية تستند إلى التزمت الديني والنزاعات السياسية التمردية ونشر المؤسسات الدينية والالتزام بطقوس دينية متشددة ووضع تشريع اجتماعي ديني صارم.

أما الأقليات الدينية فتعيش داخل أسوار المدن وتخضع للسلطة المركزية وترضى بمذهب حاكم الدولة وتلجأ إلى احتراف مهنة معينة والتخصص في شكل واحد أو أكثر من أشكال الإنتاج. ويرى خوري أن الملل لا تقطن فقط مناطق الأطراف والتخوم. لكنها أيضًا تتمتع بنوع من الانحصار الذي لا يتوافر لغيرها من الأقليات الدينية الأخرى وهذا الانحصار المحلي يتضمن الشيع (الملل) المتركزة في مناطق محدودة وتمتلك اقتصادًا مستقلاً يقوم على إنتاج زراعي كثيف. وبناء على هذا المقياس يرى خوري أن الموارنة في لبنان هم ملة بينما الأقباط الأرثوذكس في مصر تشكل أقلية دينية.

إن مصطلح الأقلية له معان مختلفة لدى مختلف الناس، ففي سوريا نجد العلويين هم أقلية متجمعة حاكمة. أما الأكراد وأهالي جنوب السودان والبرابرة في شمال إفريقيا فهم أقليات شبه متجمعة. بينما يصبح مفهوم الأقلية المنتشرة مفهومًا حاسمًا في هذه الدراسة لأن هذا المفهوم يمثل انعكاسًا لحالة الأقباط في مصر.

إذن يمكننا أن نستنتج أن تعريف إبراهيم لجماعة الأقلية (وهي التي تختلف عن الأغلبية في متغير واحد) قابل للتطبيق في المنطقة على الرغم من كونه يزيد من حدة بعض الإشكاليات مثل تعريف كلمة جماعة (هل الجماعة تمتلك تجانسًا؟ ما هو المتغير الذي يمكن

اعتباره المتغير الحاسم لتمييز الجماعة عن الأغلبية؟) لكن المهم هو أن تعريف إبراهيم للأقلية يمكن أن يساعدنا على تحليل الدور السياسي للأقباط والموارنة.

وفي لبنان، يمتلك الموارنة امتيازات سياسية استنادًا إلى انتمائهم الديني رغم أنهم أقلية عددية. كما أن أقباط مصر ينظر إليهم كجماعة في مجال العمل السياسي والدولة تتعامل معهم على أساس هذا الاعتبار.

ومع إدراكنا أن المسيحيين لن يقبلوا وصفهم بأنهم أقلية فسوف يستخدم هذا التعبير بشكل أساسي في إطار التحليل السياسي ويزعم الأقباط دائمًا أنهم ليسوا أقلية. كما أن الموارنة يعدون أنفسهم بناة لبنان الكبير وهم أيضًا النخبة الحاكمة لذا فعندما يستخدم مصطلح الأقلية في هذا السياق إنما يشير إلى الجماعات التي تختلف عن الأغلبية في متغير واحد على الأقل.

فعلى سبيل المثال يختلف أهالي جنوب السودان والمسيحيون الأرمن في الشرق الأوسط عن الأغلبية من المسلمين أتباع المذهب السني في متغيرات الدين، واللغة والثقافة، في حين يختلف أقباط مصر في متغير الدين فقط.

وفي حين لا يفضل المسيحيون استخدام مصطلح «أقلية» نجد أن هذا التعبير سوف يساعدنا على تفهم كيفية مشاركة الأقليات المسيحية في السياق السياسي الذي يقبلهم ويقبل وجودهم كجماعة ولكنه ينكر عليهم أي قوة سياسية في الشرق الأوسط ومع أن مصطلح «أقلية» تعبير شديد الحساسية، لكن استخدامه وتطبيقه حقيقة واقعة.

وجل اهتمامنا هنا هو التطلع إلى الأقليات المسيحية من أجل معرفة مدى إسهامهم في السياسة وكيف يؤثر انتماؤهم الديني في ذلك. وفي الوقت الحالي تنتاب البعض شكوك كثيرة أن الأقلية المسيحية ـ التي يرون أنها مدعمة من قبل التمويل الأجنبي ـ ليس لها ولاء كامل للدولة وهكذا يبرز أن الجماعات الدينية في الواقع هي أكثر أهمية في السياسة من التقسيمات والفوارق العرقية مما يدفعنا لاستخدام هذا المصطلح بحذر شديد.

ختامًا يمكن أن يرى المرء أن الدين أُصبح أساس الهوية والمحدد الأساسي في تعريف الذات. فمع الصعوبات الاقتصادية التي تواجه المهاجرين الجدد إلى المراكز الحضارية والقيم الجديدة التي ظهرت في خضم التوجه الحداثي وانحسار الأيديولوجيات السياسية مثل القومية العربية والتهديد الغربي باستعمار سياسي واقتصادي جديد وانهيار الوعود الاقتصادية ونكسة عام 1967 وانحسار قوة العرب العسكرية والقهر السياسي كل ذلك جعل من الدين حصنًا ومنبعًا لتحديد الهوية الذاتية.

إن المسيحيين العرب يعيشون في سياق سياسي يسيطر الدين فيه بقبضته على الشخصية ويحدد الهوية. والدين هو الإطار الذي يمكِّن للفرد أن يشارك سياسيًا. كما أن ظهور الإسلام السياسي ومطالبته بالدولة الإسلامية التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية، جعل غير المسلمين يشعرون بالتهديد لكونهم أقلية ليس لهم تأثير سياسي، من ثم فما الدور السياسي في بنية يسود فيها الإسلام السياسي؟

هذه رؤية أخرى مقابلة لرؤية ربيع، وبينما ينبه ربيع لخطورة هذا المفهوم وضرورة قراءته في سياقه الحضاري والثقافي، فإن الرؤية الأخرى تتبنى الفهم الغربي لهذا المفهوم من دون أدنى مراجعة أو تقويم تسير في ركابه بغض النظر عن مآلاته السلبية على الوطن والمواطن على حد سواء.

وفي هذا الإطار تأتي رؤية أخيرة ولكنها تهتم بمستويات مكملة ترى الإشكال في امتداداته خاصة حينما تكون هناك أقليات مسلمة في مجتمعات ودول غير مسلمة لها إشكالاتها ولكن وجب النظر إليها.

الأقليات المسلمة في البلاد غير الإسلامية[1]

تشترك الأقليات المسلمة في جوهر واحد، وهو تعرُّض العقيدة والقيم والسلوك والشخصية والنسق المعرفي لتحديات أو تهديدات مبعثها الإطار المحيط غير المسلم. ومن ثم فهي تواجه مشاكل في المجالات المختلفة. ولكن تختلف بالطبع من إقليم إلى آخر درجة هذه التهديدات، ومن ثم درجة حِدّة مشاكلها وعواقبها، فهي قد تصيب بالضرر أو التشويه أو الخلل الشخصية المسلمة، وقد تحول بينها وبين التأصل والنماء، أو قد تودي بها تمامًا، بحيث لا يصبح للمسلم من الإسلام إلا الاسم أو الشكل فقط، بل وربما يصل الأمر إلى فقدان هذا الحد الأدنى أيضًا. وتنبع هذه الاختلافات في درجات التهديد

(1) د. نادية مصطفى، الفقه السياسي للأقليات المسلمة.. أنماط الأقليات.. المعايير والمشاكل، موقع إسلام أون لاين، انظر كذلك، أ.د. نادية محمود مصطفى، فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة: قراءة سياسية في واقع المسلمين في أوروبا، بحث مقدم إلى: المؤتمر الذي ينظمه مجلس الإفتاء الأوروبي في موضوع «الفقه السياسي في أوروبا».

وعواقبه من أمور عدة، وخاصة اختلاف العوامل المنشئة لوجود الأقلية، واختلاف طبيعة الأطر التي تعيش في ظلها الأقليات. ومن ثم يمكن التمييز بين عدة أنماط من الأقليات وعدة أنماط من المشاكل بناء على المجموعتين التاليتين من المعايير:

1- الأسباب المنشئة لوجود الأقلية:

السؤال الأساسي الذي يطرح هنا هو: هل توجد هذه الأقليات في ديار إسلام سابقة أم لا؟ هل من الشعوب الأصلية في المنطقة أم لا؟ بعبارة أخرى.. هل منشأ الأقلية المسلمة في البرازيل أو في فرنسا مثل منشأها في الصين أو في روسيا الاتحادية أو في كينيا؟ هكذا ومن هذا المنطق يمكن أن نميز بين نمطين أساسيين؛ الأقليات المسلمة في ديار إسلام سابقة، والأقليات المسلمة في ديار لم تفتحها أو تحكمها سلطة إسلامية.

أ- الأقليات المسلمة في ديار إسلام سابقة:

هي من الشعوب الأصلية ذات الجذور في هذه المناطق التي انحسر عنها سلطة حكم الإسلام في ظلّ تطور توازنات القوى الدولية عبر القرون الأربعة الماضية. وقد أضحت أقليات نظرًا لإلحاقها أو ضمها قسرًا في كيانات أكبر ذات أكثريات من ديانات أو عقائد مختلفة.

النموذج الأول: الأقلية المسلمة في الاتحاد السوفيتي السابق.

النموذج الثاني: الأقلية المسلمة في الهند (وفي إقليم كشمير).

النموذج الثالث: الأقلية المسلمة في البلقان وشرق أوروبا.

النموذج الرابع: بعض الأقليات المسلمة في إفريقيا.

النموذج الخامس: وهم مسلمو الأندلس الإسلامية.

ب- الأقليات المسلمة التي لم تحكمها سلطة إسلامية:

وهي في كافة أرجاء قارات العالم، وهي في مجموعها أقليات ذات وزن بسيط ولا تتركز في مناطق محددة. ويمكن تقسيمها إلى فئتين أساسيتين، وإن كان يجمع بينهما أن الهجرة المسلمة إلى أماكن وجودها هي سبب منشئها الأساس في هذه الأماكن.

ولكن تختلف بالطبع دوافع الهجرة كما تختلف هذه الهجرات من حيث حداثة عهدها أو إرجاعها إلى جذور قديمة، بعبارة أخرى.. هذه الأقليات هي نتاج ما يسمَّى الانتشار الذاتي للإسلام. وهو الانتشار الذي تزامن وتوازى مع الفتوح الإسلامية، ولكن استمر بعد توقفها بل ومع بداية الهجمة المضادة على العالم الإسلامي، بعبارة أخرى.. إذا كان الأصل الذي يحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الدعوة إلى الإسلام ونشرها فإن أدوات هذه الدعوة متعددة، وأحدها وليس كلها هو الجهاد العسكري، أو الفتوح إذا اقتضت الظروف ذلك. وإذا تعذَّر هذا الفتح وتعذَّر مد السلطة الإسلامية.. فهنا يبرز دور الأدوات الأخرى والتي استمر خلالها وصول وانتشار الإسلام في غير ديار الإسلام. هذا ويمكن أن نميز بين نموذجين أساسيين من هذا النمط: الأقليات ذات الجذور القديمة، والأخرى ذات الجذور الأكثر حداثة؛ سواء من أهل البلاد أو من خارجها.

النموذج الأول: الأقليات ذات الجذور القديمة:

ومن شعوب المنطقة والتي انتقل الإسلام إلى أسلافهم منذ القرون الإسلامية الأولى مع الدعاة والتجار والمهاجرين؛ مثل مسلمي جنوب شرق آسيا (وكذلك إندونيسيا التي تعدّ أكبر الدول الإسلامية من حيث عدد السكان المسلمين)، شرق وغرب إفريقيا ووسطها، أي في المناطق التي لم تصل إليها جيوش مسلمة فاتحة، ولم يمتد إليها حكم سلطة إسلامية (باستثناء مملكة ملقا التي كانت أول مملكة إسلامية في جنوب شرق آسيا والإمارات الإسلامية في شرق وغرب إفريقيا السابق الإشارة إليها).

ولسنا هنا في حاجة إلى ترديد ما جاء في العديد من المصادر عن أثر سلوك الدعاة والتجار في دعوة شعوب هذه المناطق إلى الإسلام، ومن ثم دخولهم فيه أفواجًا واستمرارهم ومن تلاهم من أجيال على الإسلام، ناهيك عن المعتنقين الجدد في المراحل المتتالية، سواء في ظل القوة الإسلامية أو تراجعها.

والنموذج الثاني: هو نموذج الأقليات ذات الجذور الحديثة:

وهي أساسًا الأقليات في أوروبا والأمريكتين وأستراليا، وهي من غير شعوب المنطقة المعنية؛ إذ وصلوا بالإسلام إليها مع هجراتهم من الدول الإسلامية منذ نهاية القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين، واستقروا في هذه المناطق ليصبحوا أقليات، فضلاً عمن اعتنق الإسلام بعد ذلك تحت تأثيرهم وغيرهم من شعوب هذه المناطق.

وإذا كان للهجرة إلى أرجاء المعمورة مزايا عديدة شجع عليها الإسلام، فإن الهجرات التي أفرزت هذا النموذج تولدت عن ظروف المرحلة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي خلال هذين القرنين؛ أي ظروف الضعف الحضاري، والتجزئة السياسية، والاستعمار ثم الاستقلال في ظل التجزئة والتغريب والتخلف، ثم طبيعة ممارسات نظم الحكم في الدول الإسلامية المستقلة. وقد أفرزت هذه الظروف موجات من هجرة المسلمين نحو «ديار الحرب»؛ فرارًا بالدين أو سعيًا نحو العلم أو طلبًا للرزق أو انجذابًا نحو النموذج الحضاري الغربي. ويغضّ النظر الآن عن تفاصيل أسباب ودوافع هذه الهجرات فما يهُمّ هو أنها بذرت في قلب أوروبا والعالم الجديد وجودًا بشريًا مسلمًا يتنامى في العدد باستمرار مضافًا إليه أعداد الأوروبيين وغيرهم من الغربيين الذين يدخلون الإسلام.

2- طبيعة النظام السياسي الاجتماعي الاقتصادي الذي تعيش في ظله الأقلية: الآثار بالنسبة لدرجة التهديدات وطبيعة المشاكل:

إذا كانت المجموعة الأولى من المعايير تدور أساسًا حول تاريخ الأقلية في المنطقة التي تتواجد بها.. فإن هذه المجموعة من المعايير تدور حول تأثير طبيعة النظام الذي تعيش في ظله الأقلية وما تواجه من تهديدات ومشاكل. وسنرى من التحليل التالي كيف لا تنفصل تأثيرات المجموعتين من المعايير على هذه المشاكل، ومن ثم على المطالب أيضًا فيما بعد.

وبالنظر إلى طبيعة النظام يمكن أن نميز بين ثلاثة أنماط من الأقليات، ومن ثم من مشاكلهم: الأقليات في نظم شمولية ملحدة، الأقليات في نظم غربية ديمقراطية ـ علمانية ذات وفرة اقتصادية ـ والأقليات في نظم متخلفة تابعة. وتثير دراسة هذه الأنماط الأسئلة التالية: ما الذي يميز ما يواجهه كل نمط من مشاكل وتهديدات؟ وألا يمكن أن نكتشف قاسمًا بينها؟ ما حقيقة القول إن نمط المشاكل في ظل النظم الديمقراطية ذات الوفرة أقل خطرًا على الأقليات من نمط المشاكل في النمطين الآخرين؟ ولكن.. أين مكمن الخطر في الأنماط الثلاثة؟ وما المقصود بهذا الخطر؟ هل ما تواجهه الأقليات المسلمة من مشاكل تنفرد به لكونها مسلمة أو تتعرض له أقليات دينية أو قومية أخرى؟

يمكن القول إن أولوية التهديدات التي يجابهها كل نمط تختلف باختلاف طبيعة النظام: ففي حين تبرز التهديدات الجذرية (العقيدية والسياسية) للوجود ذاته في النمط الأول، تبرز أولوية التهديدات الثقافية ـ الحضارية للذاتية الإسلامية المنضبطة ـ في النمط الثاني، أما في النمط الثالث فتثور التهديدات أمام استمرار اعتناق العقيدة الإسلامية.

وبالرغم من هذه الفروق في الملامح الكبرى.. فإن الأقليات جميعها تواجه مشاكل في المجالات التالية: ممارسة الشعائر والعبادات، الأحوال الشخصية والحياة الاجتماعية، المسائل المالية ـ الاقتصادية ـ المسائل الثقافية والتعليم، المجالات القانونية ـ الدستورية ـ ناهيك عن مجال الحقوق السياسية.

ولكن.. تختلف بالطبع تفاصيلها ودرجة حدتها بين الأنماط الثلاثة، بل وربما من دولة إلى دولة داخل كل نمط. فعلى سبيل المثال.. طبيعة المشاكل الاقتصادية في فرنسا تختلف عن نظائرها في الهند، طبيعة مشاكل الزواج والاختلاط في الولايات المتحدة تختلف عنها في الاتحاد السوفيتي السابق، ولا ترجع هذه الاختلافات إلى اختلاف طبيعة النظم فقط، ولكن يدعمها تأثير اختلاف الخبرات التاريخية السابق شرحها.

ومن ناحية أخرى.. إذا كانت أقليات أخرى قومية أو دينية تواجه أيضًا مشاكل في نفس المجالات المختلفة، فإن طبيعة آثار هذه المشاكل وسبل مواجهتها لابد أن تختلف عن نظائرها بالنسبة للأقليات المسلمة، وذلك نظرًا لاختلاف الإطار المرجعي أو النسق المرجعي؛ إذ إن الإسلام ليس ديانة فقط، ولكنه نظام شامل لكل جوانب الحياة. ومن هنا كان التحدي الكبير الذي يواجهه المسلمون الذين يعيشون في ظل مجتمعات غير مسلمة.

رؤية الأقليات المسلمة في ضوء العلاقة بين عالم المسلمين والغرب: هناك منظومة من الاعتبارات التي تحيط بإشكالية الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية.

أول هذه الاعتبارات: ينصرف إلى المتابعة لتطور العلاقة بين عالم المسلمين والغرب ومتابعة الأحداث والوقائع المقارنة في الغرب، ذات الدلالة بالنسبة لواقع الأقليات المسلمة؛ ومن أهمها: قانون الحجاب، قانون معاداة السامية، أزمة الرسوم الدانماركية بعد أزمة قتل المخرج الهولندي، أزمة الفيلم الهولندي المسيء إلى القرآن وآياته،

وكذلك بعد أزمة سلمان رشدي قبل ما يقرب من العقدين، شهادات ناشطين مدنيين ومفكرين مسلمين أوروبيين (سواء إسلاميين أو قوميين) عن مظاهر العداء للإسلام والمسلمين التي يعايشونها يوميًا، والتي تزخر بتسجيلها تقارير أوروبية وعالمية. بعبارة أخرى كل هذه الخبرة في مستوياتها المتنوعة ولدت لي من المقولات ومن الفرضيات ما أضحى بحاجة للمناقشة بطريقة أعمق مما جرت عليه حتى الآن، وخاصة ما يتصل بإدراك مسلمي أوروبا ذاتهم لمشكلتهم سواء كانوا من الشرعيين أو أصحاب علم الاجتماع السياسي وغيرهم.

ثاني هذه الاعتبارات: الرابطة ـ على الأقل إن لم يكن التشابه ـ بين أنماط من التحديات التي تواجه كافة المسلمين سواء كانوا في دول إسلامية أو باعتبارهم أقلية في الغرب بصفة عامة. ومن ثم؛ فإن دراسة مشاكل الأقليات المسلمة في أوروبا والعالم تساهم في إبراز الجوانب الإجرائية لمفهوم «الأمة» على مستويين: من ناحية أولى: مستوى التهديدات، ومن ناحية أخرى: مستوى إمكانيات التفاعل المتبادل حول الاستجابات.

ولعلنا نستطيع هنا أن نقول إن جوهر القضايا المشار إليها عاليًا لا تنفرد به الأقليات المسلمة ولكن يظهر جليًّا الآن بين ثنايا مجتمعات ونظم الدول الإسلامية، وذلك تحت موجات التدخل والاختراق الخارجي في ظل العولمة (بعد موجات النقل الأول عن الغرب التي تزايدت تدريجيًا في ظل الاحتلال وبعد الاستقلال تحت حكم نظم قومية علمانية)، وأخيرًا في ظل الحرب الأمريكية على الإرهاب؛ حيث أضحت أهم أبعاد التحديات التي تواجهها الدول

الإسلامية تلك ذات الأبعاد الدينية والثقافية المباشرة وذات الصلة الوثيقة بنظائرها السياسية والاقتصادية على نحو جعل البعض يقول إن الثقافة والقيم أضحت آخر خطوط دفاعنا لأنها أضحت آخر خطوط الهجوم العلني علينا.

وبالرغم من ذلك التشابه؛ فما زال هناك اختلاف بين الحالتين (الدول/ الأقليات المسلمة) - من حيث درجة التعرض لتيارات الفكر العلماني - ومن حيث درجة القدرة على مقاومته؛ ذلك لأن الأقليات المسلمة في الغرب تعيش في قلب إطار ثقافي غير إسلامي في كلياته وجزئياته تتزايد علمانيته فجاجة وهجومًا بحيث تصبح مهمة العلاج والمقاومة ليست شديدة الصعوبة أو مستحيلة أحيانًا، بل قد تعتبر - في أحيان أخرى - نوعًا من الخيانة وعدم الولاء وعدم الاندماج المهدد للاستقرار ولقيم ولمبادئ النظم العامة. وفي المقابل؛ فإن الإطار الثقافي الإسلامي (بالرغم مما يتعرض له من اختراقات وتشويهات) ما زال يحتفظ بإمكانيات المقاومة في كلياته ويتجدد الأصوات المحذرة من خطورة الإصابات قبل أن يتمكن الداء تمامًا.

بعبارة أخرى: الأقليات المسلمة هي الوجه الآخر للعملة في حديث «العلاقة بين الإسلام والغرب» سواء تهديدًا أو حوارًا؛ فهانتينجتون بعد أن كتب عن صدام الحضارات كتب «من نحن؟» متعاطيًا بالأساس مع أقليات أمريكا، أما أوروبا وهي تحدد أبعاد التهديدات الجديدة لأمنها التي دفعتها إلى المشاركة الأوروبية المتوسطية ابتداء ثم إلى بلورة سياسات حوار الثقافات الأورومتوسطية، اعتبرت أن الهجرة من الجنوب وتزايد أعداد المسلمين (المهاجرين) من بين هذه المصادر للتهديدات.

ولم تـخـلُ مـقـالات ودراسـات جـادة ـ تـتـحـدث عـن العلاقـة بين الإسلام والغرب من مداخل متباينة ـ من استحضار الأقليات المسلمة في الغرب في سياق التشخيص أو التفسير. وتزايد هذا الوضع وضوحًا بالطبع بعد 11 سبتمبر 2001، وحين بادرت بالكتابة مباشرة عقب هذه الأحداث؛ فمن أول ما أشرت لتأثره بعواقب هذه الأحداث كان مسلمي أوروبا والغرب بصفة عامة وهذا ما أثبتته التطورات خلال السنوات الخمس الماضية.

خلاصة القول أن هناك حالة من الاعتماد المتبادل بين مكونات الأمة أو رافديها (الدول ـ الأقليات)، وبينهما وبين العالم نتيجة مجموعة التحولات النظمية الكبرى التي تحدد ـ كما يرى البعض ـ ملامح حالات الانتقالات عبر المحلية في ظل العولمة Translocality and Globality، ولا يمكن مع هذه الحالة فهم المسلمين في أوروبا بانعزال عن بقية العالم وخاصة بقية الأمة الإسلامية. فسواء أردنا أم لم نرد فنحن محسوبون على بعضنا البعض.

بعبارة أخرى: تواجه مجتمعاتنا في الدول الإسلامية الآن أزمة هوية مثلما تواجه أوروبا أزمتها أيضًا. والعلاقة بين المسلمين وغيرهم هنا وهناك في قلب هذه الأزمة، وذلك نتاج التحولات المجتمعية والنظمية التي فجرت قضية الهويات القومية والانتماءات الدينية بدرجة ملحوظة وظاهرة على نحو جعل موضع الدين من المواطنة والعلمانية والديمقراطية محل مراجعة ونقد في الفكر الليبرالي؛ حيث يثور طرح مقولة مهمة؛ وهي: عدم التناقض بين حضور الدين وبين تحقيق المواطنة والديمقراطية؛ فالعلمانية

ليست شرطًا ثبت ضرورة توفره لتحقق المواطنة والديمقراطية في دولنا الإسلامية.

ثالث هذه الاعتبارات: طبيعة التحدي المتبادل الذي يمثله المسلمون والأوروبيون لبعضهم البعض في هذه المرحلة (من مراحل تطور هذا التحدي المتبادل عبر تاريخ العلاقات الإسلامية - الدولية)، وكيف يمثل هذا التحدي الآن اختبارًا حقيقيًّا لمصداقية انطباق المبادئ الأوروبية عن التعددية والتسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية على ساحة أراضيهم، وهم الذين لا يكفون عن التبشير بها في الخارج مدعين عالميتها ومطالبين الجميع باحترامها، ومن ثم يتدخلون باسم حمايتها في أرجاء العالم.

ومن جهة أخرى: أضحت «الظروف المنشئة للهجرة» تفرض تحديًا جديدًا على «الفقه الإسلامي» مقارنة بالتحديات التي فرضتها ظروف منشئة لأوضاع أخرى تاريخية أوجدت «حالات أقلية عددية أو سلطوية».

ومن ناحية أخرى: فإن الحديث عن مسلمي أوروبا - من زاوية ما يفرضه واقعهم (في أوروبا) من تحديات على الفقه والفكر الإسلامي - لا ينفصل فهمه عن فهم نمط آخر من التحديات تلك التي يفرضها وجود الإسلام والمسلمين في أوروبا على الأوروبيين؛ فلقد مثل الإسلام والمسلمون دائمًا تحديًا لأوروبا: للهوية والحضارة الأوروبية، ابتداء من الفتح الأموي من جنوب غرب أوروبا، إلى تحدي الفتح العثماني من الشرق وجنوب شرق أوروبا، وكلاهما نمطان مثَّلا تحديًا مباشرًا - في ظل حكم سلطة الإسلام، وإن اختلفت خبرة وجودهما (حضارة الأندلس

في مقابل حكم عثماني مباشر)، كما اختلفت بالطبع آثارهما ومآلاتهما، إلا أنهما مثلًا ـ كما يرى البعض ـ تحديًا ساهم في بلورة «هوية أوروبية» في مواجهة «الآخر»؛ وهو الإسلام، وذلك في مواجهة «الخطر العثماني» بالأساس من الشرق، وكما يرى البعض الآخر؛ فإن الحديث عن تهديد إسلامي في أوروبا يتم استثماره لتعميق وتوطيد مشاعر الوحدة الأوروبية بعد أن خفت فورة الحماس الذي ساد الثمانينيات... وذلك استمرارًا لدورة بدأت منذ معركة بواتييه (732م)».

وهكذا تتوالى «دورات التحدي والاستجابة» بين الإسلام والمسلمين على ساحة أوروبا ذاتها، لنصل إلى مرحلة جديدة الآن ذات سمات جديدة أفرزت «حالة فقهية جديدة». لا يمكن حسن فهم وظائفها ولا توقع مآلاتها بدون استيعاب وضعها في مسار تطور النشأة للوجود المسلم في أوروبا حديثًا، والتحديات المتبادلة بين الطرفين. إن المسار السابق شرحه ـ على ساحة أوروبا ذاتها ـ يدفعنا للتساؤل: ما الذي ينتظر مسلمي أوروبا ـ الذين ذهبوا طوعًا واختيارًا وليس فتحًا أو غزوًا أو حكمًا أو علوًا سياسيًا وحضاريًا ـ من وضع دونية سياسية ومادية؟ ما الذي ينتظرهم وقد كان ذلك مآل سابقيهم من الفاتحين الغزاة؟ ما الذي ينتظر ـ هذه الغزوة الثالثة الكبرى بوسائل «القوة المرنة» Soft Power ـ؟ هل ستصمد الآن في ظل «تسامح» الحداثة والعلمانية والديمقراطية، هذه المفاهيم والنظم التي لم تتوافر من قبل ـ حيث كانت التصفية هي الآلية السائدة: تصفية الوجود المسلم في الأندلس أو الوجود العثماني في البلقان؟ أم سيعيد التاريخ نفسه ـ ولو بأساليب جديدة ـ من حيث عدم قدرة أوروبا على قبول المسلمين إلا بشروطها ـ عسكريًا وحضاريًا؟ هو نمط حضاري متكرر أيًا كانت الوسائل وأيًا كانت الأطر المحيطة؟

رابع هذه الاعتبارات: الإيمان الشديد بأهمية التفاعل بين «الشرعيين» و«متخصصي العلوم الاجتماعية والإنسانية»؛ ذلك لأن العلاقة يجب أن تكون وثيقة بين «فقه النص» و«فقه الواقع» (فضلاً عن فقه التاريخ). وإذا كانت هذه العلاقة ضرورية في ظل متطلبات الاجتهاد والتجديد في شئون الأمة بصفة عامة، فهي أكثر ضرورية فيما يتصل بالأقليات، خاصة أن هناك اختلافات بين اتجاهات فقهية معاصرة، حول مدى الحاجة إلى فقه أقليات مستقل أو حتى متفرع عن الفقه في عمومه. وبالرغم من أن فقه الواقع - الذي يقوم عليه متخصصو العلوم الاجتماعية والإنسانية أصبح محكًا في النقاش بين هذه الاتجاهات المختلفة، إلا أن القيام عليه وبه يؤدي مهمة أساسية وذات أسبقية ولازمة لكل اجتهاد أو تجديد بشأن الرؤية الكلية لوضع الأقليات أو المسائل الجزئية التي تواجهها، ولذا نجد مثلاً أن مؤتمر «فقه اليوم: المسلمون كأقليات في المملكة المتحدة» في فبراير ٢٠٠٤ تم عقده بالتعاون بين مجموعة من العلماء وتحت رعاية جمعية علماء الاجتماع المسلمين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولذا؛ فإن المقولة الأساسية: أين موضع فقه الأقليات بين فقه الاندماج والمواطنة، وبين فقه العزلة؟

إن تحديد هذا الموضع يفترض البحث في مكانة «الواقع» لدى هذا الفقه للأقليات من ناحية، وقراءة خصائص الإطار المحيط (مناط المشكلة ومحدداتها) من ناحية أخرى، وخريطة المدركات عن حال وضع المسلمين ومستقبله من ناحية ثالثة.

إن الانتقال من مدرسة «فقه الأقليات» إلى القراءة السياسية للواقع في الإشكاليات الكبرى لواقع الوجود المسلم يقودنا إلى نمط آخر من الفقه، وهو «فقه المواطنة والاندماج»، وهذا الانتقال يهدف - بدوره - إلى توضيح بعض القواعد المنهاجية التي تضبط التحليل في هذا الجزء من الدراسة مقارنة بالجزء السابق واستكمالاً لأهداف الدراسة، واتفاقًا مع منطلقاتها.

وتتلخص هذه القواعد على النحو الآتي:

من ناحية: مع الاعتراف بأن الأقليات المسلمة ليست كتلة واحدة، وأن واقعها يختلف من دولة أوروبية لأخرى، فإن هذا الجزء يتصدى للإشكاليات والأسئلة الكبرى التي تمثل قاسمًا مشتركًا، تتصدى له إجمالاً الأدبيات التي تعالج «وضع أقلية محددة» أو تدلي بدلوها في الفقه السياسي للأقليات المسلمة بصفة عامة.

ومن ناحية ثانية: المقصود بالقراءة السياسية لواقع الأقليات قراءة في الأدبيات المشار إليها على ضوء إطار مقارن يتضمن مجموعة من العناصر. وعلى ضوء هذا الإطار أمكن التمييز بين عدة اتجاهات من حيث تشخيص وتفسير المسألة، وهذه العناصر هي:

أولاً: ما هو أصل المشكلة: ديني - ثقافي - أم اجتماعي سياسي؟ أي كيف تقدم الاتجاهات والرؤى المختلفة الإجابة عن هذا السؤال؟ حيث من الملاحظ أنه حين تبلورت مطالب الحفاظ على الهوية الإسلامية بدأت تبرز حدة مشاكل الأقليات وتصاعد الحديث الأوروبي عن الاحتياجات للاندماج لتحقيقه ولو بالقوة، رغمًا أن التحليلات

لا تحسم مسألة أن مشاكل الأقليات ترجع إلى أسباب نقاش دينية فقط (ولو متصلة بطرفي العلاقة)؟

ثانيًا: ما هي أنماط القضايا المثارة؟ ففي مقابل قضايا مناط الفقه التي قرأنا على ضوئها مدرسة فقه الأقليات، نجد مجموعة مكملة من القضايا ـ وكاشفة في نفس الوقت ـ عن حال آثار المجموعة السابقة ودلالاتها؛ وهي تدور حول المحاور الثلاثة التالية:

العلاقة بين الإسلام والعلمانية، والعلاقة بين الشريعة والقوانين الوطنية، إشكالية الولاء المزدوج (الرابطة العقدية ـ الرابطة الوطنية)؛ ومن ثم الموقف من قضايا الأمة الإسلامية والعلاقة معها.

وهذه المحاور الثلاثة تتصل بمستويات ثلاثة من الثنائيات هي على التوالي: الفرد ـ المجتمع الأوروبي؛ الجماعة (الأقلية) المسلمة ـ الدولة (النظام الأوروبي)، الجماعة (الأقلية) المسلمة ـ الأمة الإسلامية.

وثالث عناصر القراءة السياسية يتصل ببدائل نمط الوجود المسلم المطروحة لدى الاتجاهات المختلفة (الاندماج الاستيعابي، الاندماج الإيجابي: «مواطنة + هوية».. المواطنة الأوروبية بلا هوية إسلامية)؛ لأن المسألة لا تتصل بهل يندمجون أم لا، ولكن بكيف يندمجون وما هي شروط هذا الاندماج كما يراها المسلمون وغيرهم؟

بعبارة أخرى: فالأمر لا يتصل (في بعض الأحيان) بهل يقبل بعض الأوروبيين إدماج المسلمين (وفق مبدأ المواطنة مع مراعاة تميز الهوية) أم يختلقون الأعذار والعراقيل لجعل الاندماج الإيجابي أصعب ولجعل الهجرة أيضًا أكثر صعوبة بل وربما التمهيد للإخراج من أوروبا.

ورابع هذه العناصر: هو دراسة المحددات من البيئة الداخلية للأقلية المسلمة ذاتها، والهدف منها استكشاف آثار التغيرات العالمية والأوروبية بعد 11 سبتمبر بصفة خاصة وآثارها على الأقليات المسلمة في أوروبا في ظل قوانين الهجرة ومكافحة الإرهاب.

إن بيان التنوع في هذه الخريطة، وهو يعبر عن تدرجية في نمط الأسئلة المطروحة عن أصل المشكلة ابتداء، ووصولاً إلى الاقتراحات بشأن «نمط الإسلام» المطلوب حتى يتحقق اندماج المسلمين!! فإذا كان البعض قد رأى في «الإسلام» حائلاً دون اندماج المسلمين، فإن البعض الآخر وصل إلى القول بالتغييرات المطلوبة في الإسلام حتى يصبح المسلمون قابلين للاندماج.

أما الوجه الثاني للعملة: فهو قدرة أوروبا ذاتها على تحقيق اندماج القادمين الجدد الذين فتحت أبوابها لهم وحققت من ورائهم عدة مكاسب اقتصادية. وهنا تم عرض ومناقشة المسائل التالية: ارتباط مشاكل الاندماج - في جزء منها - بعنصرية الأوروبيين ومتطلبات تجربتهم العلمانية (ولكن ذات التقاليد المسيحية) وأزمة الهوية الأوروبية ذاتها، الصورة السائدة عن الإسلام كدين متطرف، عنيف، غير عقلاني، مع قبول أنه ليس «فريدًا وموحدًا» لأن المسلمين مختلفون باختلافات ثقافتهم.

إلا أنه يظل هناك أمر معلق ومحل تساؤل حتى الآن؛ وهو: هل الحفاظ على «الهوية الإسلامية» أضحى حفاظًا «مشروطًا بشروط الغير» إما لتقييد هذه الهوية أو التعديل فيها أو ربما استبدالها بشبيه مشوه إن لم يكن ببديل كامل؟

ولذا تفاقمت الأوضاع نتيجة اجتماع ثلاثة أمور: هجرة واسعة النطاق، أزمة اقتصادية، إطار دولي وموقف دولي يؤثر على المدركات المتبادلة بين جماعات المسلمين في أوروبا ومجتمعاتهم المضيفة، ناهيك عن «الإرث التاريخي والذاكرة الجماعية عن الآخر».

... إن الشرط الجوهري لنجاح عملية اندماج المهاجرين يتمثل في قدرة الغرب على التعرف على الوجوه المختلفة للإسلام، والتباين بين المهاجرين المسلمين، عوضًا عن الاستسلام للمقولات والمفاهيم المغلوطة.

وأخيرًا: هل برز جديد بعد 2001، يقدم تراكمًا إضافيًا على المداخل السابق عرضها؟

الاستعداء على المسلمين لعدم قدرتهم على الاندماج، قدرة المسلمين على الاندماج إذا ما توافرت السياسات الأوروبية المساعدة على ذلك، التحذير من مخاطر الأصولية والتطرف والإرهاب، الحديث عن التغيرات التي تطرأ على المسلمين وعلى فهمهم للإسلام نتيجة هجرتهم، وفي نفس الوقت الحديث عن التحديات التي تواجهها الهوية الأوروبية تحت تأثير الإسلام والمسلمين...؟ وجميعها رؤى كلية تحدد الإطار العام الذي يحيط بقضية «العمل السياسي أو المشاركة السياسية للمسلمين في أوروبا» وتشكل الأبعاد الممكنة له.

يمكن القول إن أمرين استجدا على المناقشات في ضوء عواقب أحداث 2001 وفي ظل الحرب الأمريكية على الإرهاب:

الأول: هو إجراءات فرض الاندماج بقوة القوانين؛ ومثالها الحي القانون الفرنسي عن الرموز الدينية الظاهرة. وهو الأمر الذي أفرز

جولة جديدة من نقاشات مراجعة العلمانية ومن النقاشات حول العلاقة بين الإسلام والعلمانية وحول ضمانات حماية «الهوية الإسلامية» في ظل الاندماج.

ومن ناحية أخرى: جرت مراجعات للعلمانية ومواقعها من الأديان وخاصة الإسلام، حتى إن البعض تساءل (عن مغزى القانون الفرنسي) هل هو عداء للإسلام أم علمانية متشددة؟ موضحًا أن القضية تشير إلى جمود النموذج العلماني الفرنسي مقارنة بنظيره الأنجلو ـ ساكسوني؛ لأن النموذج الفرنسي لا يرغب في تطوير علمانيته الجامدة لتتقبل درجة من التنوع داخل المجتمع الفرنسي لا يتعارض التعبير عنها مع قيم العلمانية أو النظام الجمهوري.

كما وضح هذا الاتجاه كيف أن المعضلة الحقيقية تكمن في جانب آخر؛ وهو الأحكام النمطية التي يروج لها الإعلام الغربي والتي تتمثل في أن «المواطن الصالح هو الذي يعيش مثل الأوروبيين ويجب أن يبتعد عن الدين حتى يكون حداثيًا وديمقراطيًا»، ولهذا دخل الإسلام الفرنسي في حالة حرب مع المحجبات، وليس مع نماذج الفشل الفرنسية في علاج مشاكل المهاجرين الاجتماعية والاقتصادية، بل والتمييز ضدهم على نحو يدفعهم إلى العزلة وليس الاندماج، وهي العزلة التي لا ترجع بالضرورة ودائمًا لأسباب دينية بالأساس.

الأمر الثاني: هو قدر ما يمثله المسلمون ـ وخاصة الأصوليون ـ من تهديد للأمن الأوروبي. وهو سؤال قديم جديد بادر الأوروبيون بطرحه منذ بداية التسعينيات وتجدد بقوة بالطبع بعد ٢٠٠١، وشارك فيه بصورة ملحوظة الأمريكيون، ولا ينفصل هذا الأمر عن

الأول ـ الخاص بالاندماج بالقوة ـ على اعتبار أن أحد أهم سبل تفسير التطرف والإرهاب أنهما نتاج عدم الاندماج، وأن هذا الأخير ذو أسباب ثقافية دينية.

خلاصة القول: على ضوء العرض لهذه الخريطة، نجد أنه بغض النظر عن تعدد مداخلها فهي تجتمع على «الاندماج حلاً لمشاكل المسلمين».

ولذا ألا يمكن القول إن السؤال المطروح علينا يجب أن يكون: هل يقبلنا الأوروبيون بشروطنا؟ وهل يمكننا الاندماج وفق شروطهم؟

ومن ثم: هل ما يجري حتى الآن من جانبنا هو فقه مشاكل الوجود أم يجب أن يتصدى أيضًا هذا الفقه لمحاولات اقتلاع الوجود ذاته، مما يتطلب رؤى كلية عن وضع المسلمين وليس فقط رؤى جزئية في فقه بعض المسائل المحددة؟

إن معضلة العلاقة بين الحفاظ على الهوية (ذات المصدر الديني الإسلامي) وبين اكتساب حقوق المواطنة (ذات المصدر العلماني الحداثي الليبرالي)، إنما تقع في صميم النقاش حول الأصول السياسية لفقه الأقليات المسلمة أو فلنقل الجماعات المسلمة في الغرب؛ وهي معضلة في حاجة لاجتهاد (فكري ـ نظري إسلامي) حول موضع الدين من المواطنة ومن الهوية وعدم تناقض هذا الموضع مع «التعددية» والديمقراطية.

هذا الاجتهاد يمكن أن يضيف ويراكم على الساحة العلمية التي تزخر بالنقاشات حول هذه الأمور مع التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية والدينية والثقافية في دراسة العلوم الاجتماعية الحديثة من

منظورات متنوعة، كما أن هذه المعضلة (الهوية/ المواطنة) في حاجة لاجتهاد فقهي شرعي أيضًا لبيان أمرين:

هل يمكن أن يصبح الإسلام حبيس المجال الخاص؟

وما هي قواعد ظهوره في المجال العام بحيث لا يبدو متناقضًا مع قواعد النظام العام وقوانين الأوطان الجديدة (التي يفترضها الاندماج)؟ وفي نفس الوقت كيف يحافظ على قيم سلوك المسلم والتزامه الخلقي والإنساني والمجتمعي؟

إذن ماذا قدم مسلمو أوروبا وغيرهم من المسلمين ـ من خارج التخصص الشرعي ـ من رؤى تتعامل مع هذه الكليات والأصول السياسية؟

ثانيًا: الأوروبيون المسلمون (أم المسلمون الأوروبيون؟) وفقه المواطنة والاندماج:

الأقليات المسلمة، الجماعات المسلمة، الدياسبورا المسلمة،.. مصطلحات يتردد وصف مسلمي أوروبا ـ وغيرهم ـ بها، وهؤلاء المسلمون أنفسهم ليسوا كتلة واحدة بل يجدر التمييز بين فئات منهم كما سبقت الإشارة، فهناك الأصوليون (حزب التحرير والمهاجرين) الذين يدعون للعزلة والانغلاق ويكفرون المجتمعات الأوروبية ويدعون لتغييرها، والإسلاميون الوسطيون المعتدلون المدافعون عن الاندماج ولكن بوصفه اندماجًا إيجابيًّا يقوم على المواطنة من ناحية والحفاظ على الهوية الدينية والثقافية من ناحية أخرى، وأخيرًا هناك المسلمون (دينًا) والذين لا يعرفون أنفسهم بالإسلام وهم الأقرب إلى الاستيعاب في القيم الأوروبية وطريق الحياة الأوروبية.

وموضع التركيز هنا هو الفئة الثانية أساسًا وهي التي تقدم استجابة فكرية للتحديات التي تفرضها الرؤى الأوروبية المتنوعة ـ السابق رسم خريطتها ـ وهي من ناحية أخرى تقدم اقترابًا آخر تحت اسم «فقه الاندماج والمواطنة»، وليس فقه الأقليات مما يعطي مساحة للمقارنة مع مدرسة فقه الأقليات السابق تناولها في الجزء الأول من الدراسة حيث إن هذه الفئة (فئة الاندماج والمواطنة) هي التي يصفها البعض بمتفقهة الأقليات الذين ينطلقون من المبادئ والكليات والقيم العامة وروح القرآن ومقومات الرسالة الإسلامية، وذلك على عكس الفقهاء المستندين إلى مصادر وأدلة الشرع؛ أي أنهم ـ وفق هذا التصور أيضًا ـ هم الذين لا يدعون الرسوخ في علم الفقه ويشيرون لأنفسهم كدارسين أو باحثين أو ما شابه ذلك، ويرون أيضًا أن لهم حق التعامل المباشر مع شِرْعَة دينها كتابًا وسنة.. وأن يتجاوزوا الفقه الموروث.

بعبارة أخرى هذه الفئة من متفقهة الأقليات تقدم حججًا وتفسيرات وتشخيصًا تستند إلى أسس فلسفية واجتماعية، وتتجه أساسًا إلى ما يسمى حلولاً أوروبية لمشاكل «الأوروبيين المسلمين». فلقد أشار البعض إلى أن معظم المؤسسات الإسلامية تتجه نحو تحقيق الاندماج الكامل للمسلمين في المجتمعات الأوروبية ليصبحوا جزءًا من النسيج الاجتماعي الأوروبي، وليصبح وجودهم طبيعيًا. ومع ذلك فإن المعارضين لهذا التوجه يتمسكون بالانعزال وتنمية مجتمع بديل.

خلاصة القول: إن هذا الرافد من فكر «الأوروبيين المسلمين» الذي حظي بنقاش كبير حوله، وتشارك مع نماذج أخرى في بعض القسمات

الأساسية وخاصة الانطلاق من فكر الأقلية إلى فكر الجماعة والاندماج والمواطنة على أساس من القيم والقواعد والمبادئ الإسلامية العالمية الإنسانية، هذا الرافد، مع أهميته؛ لأنه يعكس خبرة اجتماعية سياسية من الداخل الأوروبي، إلا أنه بلا شك يثير أكثر من علامة استفهام حول أمور تبدو متناقضة أو ستواجه معضلة عند تطبيقها أو على الأكثر تعكس حالة «الفتنة» التي يواجهها المسلمون ـ ليس في أوروبا فقط ـ ولكن في الدول الإسلامية أيضًا (ولو بدرجة أقل).

حول منهج النظر العدل لإشكاليات التعددية والنظر لمعاني الأقلية ومآلاتها:

بعد استعراض رؤية هذه الإشكالية على مستويين (أقليات مجتمع المسلمين وأقليات المسلمين في المجتمعات غير الإسلامية) من المهم أن نثبت الرؤية العدل لهذه الإشكالية القاصدة إلى معاني التعددية والجامعية والمواطنة لا الرؤية المفتتة المسكونة بمعاني الأقلية والتحريض والاستنفار والاستعداء والاستقواء.

مفهوم التعددية هو الأوسع، القضية أنك تتحدث عن تعددية وتنوع داخل المجتمعات، إذن القضية الأساسية لها جانب حقوقي ولها جانب يتعلق بإمكانات المجتمع السياسي أن يدير عناصر التعددية فيه بما يؤدي إلى عافية الكيان وقوته.

كيف يتم دمج هذه العناصر بما يؤدي إلى نهضته وتقدمه؟

فحينما تؤدي إلى تأليب هؤلاء على المجتمع بما يؤدي إلى تقطيع أوصاله وفك وشائجه فإن ذلك أمر من الخطورة بمكان ـ وحينما

تجعل هذه التعددية تنوعًا وقدرة في المجتمع وإضافة لإمكاناته فإن التعددية تتحول إلى حالة إيجابية.

ومفهوم التعددية أكثر حيادًا من مفهوم الأقلية ذلك أن مفهوم الأقلية مسكون بالاستفزاز من ناحية والاستنفار من ناحية أخرى.

مدخل الحقوقي يجب أن يرتبط بعناصر التنوع والتعددية والاختلاف داخل المجتمع وليس بالأقلية.

الحل النظري يؤثر على الواقع، والمدخل الأقلوي الذي يقدمه مفهوم الأقلية قد يؤثر بالسلب على التعامل مع الواقع وأشكال التنوع فيه.

فإن مفهوم التعددية فضلاً على أنه يحافظ ويؤكد على الجانب الحقوقي فإنه يتحاشى ومن كل طريق مداخل التفتيت أو الاستنفار أو الاستقواء بالخارج. ويؤكد في المقابل هذه المعاني التي ترتبط ببناء شبكة العلاقات الاجتماعية والمجتمعية أكثر من تركيزها على جانب تعبوي يعبئ فكرة الأقلية واضطهادها وتجزئتها.

التعبئة بمنهج الأقلية والتوعية بمنهج الجماعة والجامعية والمواطنة.

مفهوم الأقلية هناك نوع من الغبش والغموض فيما يتعلق بين مفهوم الأقلية وعلاقته بالدولة وبناء الأمة، ومفهوم الأقلية وعلاقته بالأمة في النظام السياسي.

إذن نحن أمام مدخلين مهمين لرؤية المجتمعات وحركتها والدول وتكويناتها: مدخل الأقليات من جانب ومدخل بناء المجتمعات

والجماعة الوطنية من جانب آخر، وإذا كان المدخل الأول يقوم على قاعدة من إشاعة التفتيت والتجزئة. وتحريض المجتمع على انفكاك عرى تماسكه ووحدته الكلية فإن المدخل الثاني الذي يصاغ من خلال مدخل التعددية يؤصل كل المعاني التي تحرك الوحدة في التنوع والاختلاف الوظيفي والقدرة على استثمار الخلاف وإدارته للوصول به إلى نوع من الائتلاف بما يصب في عافية المجتمع وكيانه، يأخذ في اعتباره كل ما يتعلق بحقوق هذه التكوينات من دون أن تتحول إلى معول يهدم أسس الجماعة الوطنية، الاعتراف بالاختلاف/ التعدد/ التعايش/ الحوار، الاختلاف مدخل للائتلاف، الاختلاف وأصول إدارة الخلاف، الخلاف وضرورة تنظيمه في سياق ألا يتحول إلى حالة تنازع/ فشل/ ذهاب الريح، عناصر الفاعلية في البناء الاجتماعي والسياسي، شبكة العلاقات الاجتماعية وأصول تقوية النسيج الاجتماعي، حقائق تحقيق التكامل الاجتماعي والاندماج «استيعاب القوى الموجودة في المجتمع دون عنف» في سياق توزيع الموارد الاقتصادية والسياسية على نحو يتسم بالسواء والعدل والسوية.

هذه الرؤى جميعًا تواجه مفهوم الأقليات بما يشير إلى ضرورة التحفظ على ما يترتب عليه من تصور ينصرف إلى الاستناد لمدخل الامتدادات الخارجية لمضمون الأقليات في إطار علاقات (الاضطهاد) (الاستقواء)، ومدخل الامتيازات الذي رأيناه في كثير من الخبرات التاريخية خاصة الدولة العثمانية حينما بدأت الدول الكبرى في ذلك الوقت ومن خلال مدخل الأقليات تتدخل في شئون الدولة بل وتفكك عراها تحت عناوين مختلفة من المسألة الشرقية، وسياسات الرجل المريض.

بينما يقع في المقابل المدخل الحقوقي والثقافي وقضية ضمان فاعليتهم في سياق التعددية الإيجابية الفاعلة بما يحقق تماسك الجماعة (الوطنية) (السياسية) (الاندماج) (التماسك) (توظيف التنوعات في النطاق الاجتماعي والسياسي والثقافي والحضاري... إلخ).

مدخل الأقليات إذن مسكون بالافتراضات الكامنة والمقولات الحاكمة بما يتطلب من ضرورة إعادة تفكير ومراجعات جديدة، خاصة ونحن في حال تتحدث عن مشاريع مختلفة بصدد المنطقة التي تسمى الشرق الأوسط فتارة هو كبير، وتارة أخرى هو موسع، وتارة ثالثة هو جديد، إلا أن هذه الرؤية الموصولة بالمسألة الشرقية ليست إلا محاولة جديدة وطبعة متجددة لممارسة ما أسمته بعض التوجهات الاستشراقية الجديدة، فضلاً عن علماء الاستراتيجية والعلاقات الدولية في الغرب في محاولة للتمكين لفك المنطقة وإعادة تركيبها من جديد في سياق المصالح المباشرة وغير المباشرة التي تتعلق بالتمكين لحضارة الغرب والانتصار الليبرالي لها في سياق نهاية التاريخ، أو تصفية الحسابات باسم صدام الحضارات، هذه الرؤية ما زالت تجعل من المدخل الأقلوي واحدًا من أدواته في التفكيك وإعادة التركيب سواء استندت هذه الأقليات إلى أبعاد ثقافية أو إثنية أو دينية، وذلك في مواجهة الرؤى المستندة إلى حالة تعددية التكوينات المجتمعية باعتبارها من طبائع الأشياء وفطرة العلاقات الإنسانية والقدرة على توظيفها في عافية الوطن أو الجماعة الوطنية.

ومن ثم فإن أهم التضمينات والافتراضات الكامنة والتي تسكن المدخل الأقلوي مفهوم الدولة القومية وحقيقة نشأة مفهوم وظواهر الأقليات في محاولة لإحداث التفتيتات وعمليات التقسيم في المشروعات الدولية وخطورتها، حال التفكير الأقلوي وعمليات التفتيت/ التجزئة/ التقسيم/ التفسيخ، حال الاستنفار الأقلوي ومحاولة البحث عن نصير والنظر عبر الوطن في تخطيه والنظر عبر الوطن في اعتباره، مفهوم الأقليات والارتباط الحتمي بين القدرة على مواجهة وتبني الرؤى العلمانية ومداخلها.

إن هذه الرؤى التي قد تقوم بدور تفجيري للكيانات أو لدور تفتيتي لعناصر التماسك فيها تفرض علينا دراسة كل هذه القضايا والشعارات التي تخرج من هنا وهناك وتصاحب مثل هذه المشروعات من مثل مسألة البناء الديمقراطي وعمليات التحول ضمن سياقات بناء التكوينات وتأسيس المجتمعات في قدراتها وإمكاناتها.

ولعله من الناحية المنهاجية علينا أن نوظف الأدوات البحثية القادرة على التمكين لعناصر تأسيس المدخل المقاصدي في بناء التكوينات الجمعية وقدراتها ضمن فاعليات الجماعة الوطنية والسياسية، وبناء القدرات الدينية وحفظها، بناء القدرات النفسية والمحافظة على الكيان، حفظ عناصر التنمية البشرية والإنسانية، الحفاظ على القاعدة العقلية والفكرية والثقافية عند الجماعة السياسية والوطنية، الحفاظ على أصول القدرة المالية والإمكانات المادية التي تشكل بنية تحتية للحفاظ على كيان الجماعة الوطنية وأصول جامعيتها واستخدام كافة الوسائل والأدوات والآليات التي

تحفظ للجماعة كيانها وللوطن عافيته وصحته من مثل التفكير المواطني وقدراته في تحقيق الجامعية وتأسيس عناصر البنية الاستراتيجية والتحتية لأصول الجامعية في المجتمع والجماعة والإجماع، التفكير بالمدخل التربوي والثقافي والحضاري الشامل القادر على استيعاب حالة الاختلاف والخروج بها إلى حالة التعارف ومداخل الائتلاف، التفكير بمنهج التفكير السفني، أصول التفكير ومداخل التدبير، مسائل التسيير، حقائق التغيير، مآلات التأثير وقدرات التمكين، منظومات المدخل السفني وكل قضايا الاختلاف والتنوع وأصول العيش الواحد المشترك.

استطلاع عناصر الأولوياتي/ الضروري/ الحاجي/ التحسيني.

البناء الحواري والتماسك المجتمعي، الشبكة الاتصالية مدخل لتمكين شبكة العلاقات بين عناصر النسيج الاجتماعي.

كما أنه من الواجب علينا أن نشير إلى المستوى الثاني الذي يثار بصدد هذا المدخل الأقلوي حينما يتحدث عن الأقليات المسلمة في الغرب، ربما لا تغادر نفس التضمينات الافتراضات الكامنة في ذلك المدخل والتي سبقت الإشارة إليها فتؤدي إلى مطالبات وربما تتخذ أشكالاً لا تتعامل فيها مع مجتمعاتها وفق أصول التعددية الإيجابية والعلاقات العدل داخل هذه المجتمعات.

إننا لا يمكن أن ننظر إلى هذا المدخل الأقلوي إلا بآثاره السلبية المتصورة ليس فقط على تلك «الأقليات في المجتمعات والدول المسلمة» وكذا «للأقليات المسلمة في المجتمعات والدول الأخرى غير المسلمة»، إنها رؤية واحدة عدل تقوم على أساس من تعددية

إيجابية فاعلة وعدل حقوقي يقوم على القاعدة التأسيسية: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا في إطار المشترك عبر الوطن وأسس صياغة الجماعة الوطنية».

ضمن هذه المفاتيح الأساسية في منهج النظر إلى مفهوم الأقلية وما يشير إليه من المدخل الأقلوي يمكن قراءة هذا الكتاب المهم حول هذا الموضوع الذي يتعلق بالأقليات ضمن رؤية إسلامية رصينة تؤكد على كل معاني التعددية والجامعية وتنفي كل معاني التجزئة والتفتيت، ولا شك أن هذه الرؤية لابد وأن تحمل عناصر متجددة لفقه متجدد لهذه القضية وتلك الإشكالية سواء كان الأمر يتعلق بالمسلمين أم بغيرهم في مجتمعات ودول مسلمة أو غير مسلمة، فتؤكد هذه الرؤية الإسلامية نجاعتها، وعدلها، ولعمري أنها لرؤية تحرك كل أوصاف هذه الشريعة فهي رؤية الحكمة ورؤية العدل ورؤية الرحمة ورؤية المصلحة، وهي بالجملة رؤية مقاصدية تقوم على تصور المجتمع وشبكة علاقاته وفق مقتضيات كونه سفينة يرجى لها أن تصل إلى بر الأمان.

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية
الأوجـــه الاجتمــاعيـــة والثقـافيـــة[1]

د. إسماعيل الفاروقي[2]

مقـــدمـــة

في معظم المدنيات القديمة، كان الاتصال مع المشرك يمكن أن يتم فقط في أوقات الحرب، بصفته الغازي أو المغزو. وفي كلتا الحالتين كان يعتبر عدوًّا. ولقد كانت تلك العداوة هي الوجه الآخر من عداء إله السماوات والأرض له. وكان مصيره إما الأسر وإما الموت، وفي معظم الحالات كان مصيره الموت حتى بعد الأسر[3]. وفي قليل من الأحيان ـ مثلما كان الحال في عهد إمبراطورية مصر (الأسرة الحاكمة 18) ـ كان الاتصال مع المشركين يتم بمقتضى التجارة، وحينئذ كان يتم تحمل المشرك غرضًا محددًا في خلال فترة المواجهة التجارية فقط. وفي مثل

(1) مجلة المسلم المعاصر العدد (26) – إبريل / يونيو 1981م.

(2) من مواليد يافا فلسطين عام 1921م، دكتوراه في الفلسفة، أول رئيس لجمعية علماء الاجتماع المسلمين وأول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، استشهد مع زوجته عام 1986م.

(3) جيمس بريتشارد، النصوص الشرقية القديمة، دار طبع جامعة برينستون 1955، ص 22 – 23.

تلك الأحوال، كان المشرك يعتبر كأنه شخص همجي: وغير بشري[1].
ولقد كانت تلك العزلة تعد في آن واحد عزلة لغوية، وثقافية، كما كانت عزلة عنصرية. وإن وصف المصريين للساميين بأنهم أبناء الشرق، ولليبيين بأنهم أبناء الغرب، والإفريقيين بأنهم أبناء الجنوب، ووصف الميسوبوتاميين للميتانيين أو الفرس بأنهم أبناء الجبال، وللآريين بأنهم أبناء الشمال يصور الموقف بإفاضة[2].

ويمكن تقسيم الديانات العالمية إلى قسمين رئيسيين: الديانات الخلاصية (المسيحية، والبوذية) والديانات الوثنية (الهندوسية، واليهودية).

الديانات الخلاصية:

كل من المسيحية والبوذية يدينان المشرك من الناحية الدينية. فالمسيحية تدينه وتتنبأ له بدوام الخلود في جهنم؛ لأنه لم يؤمن أو يتقبل أيًا من أسرارها المقدسة. وتلك الإدانة تأتي من الله، وسببها هو رفض المشرك لكنيسته التي تعد القائم على تنفيذ عدالته في الأرض، ولكن الكنيسة لا تمثل العالم في جميع النواحي، فإن سلطانها يقتصر على دنياها التي فصلتها المسيحية بوضوح عن السلطة المدنية؛ أي: الحياة الدنيوية. وإن تعبير بول «أن أي شيء لا يمثل الإيمان يعد بمثابة إثم» قد تم فهمه على مدى تسعة عشر قرنًا بأنه يعني أن كل شيء إثم (رومانز 14: 23). وتتم إدانة المشرك بمقتضى تمسكه بعدم المشاركة في الأشياء الخاصة بالإيمان، وأما النواحي

(1) نفس المرجع، ص 22 – 29.

(2) نفس المرجع، ص 72 وما يليها، 217 وما يليها، 227 وما يليها، 268 وما يليها، 274 وما يليها، 301 وما يليها.... إلخ.

الأخرى، أي: النواحي الخاصة بالحياة الدنيا فإن إدانتها تتم بداهة، ومن ثم فإن ما يقوم بفعله أو عدم فعله في تلك النواحي يعد غير ذي أهمية. وفي القرن السابق بدأ علماء اللاهوت المسيحيون يكتشفون وثاقة صلة الأشياء الدنيوية بصفتها الدنيوية[1] ولكنهم لم ينجحوا بعد في التوفيق بين اكتشافهم وبين العقائد الرئيسية للإيمان[2].

أما البوذية ـ فبدون إقحام الله، وبدون تقسيم الحياة إلى الناحية الدينية والناحية الدنيوية ـ فإنها تدين المشرك بشكل مماثل، باعتباره شخصًا يرفض الحقيقة العقدية التي تقوم بتعليمها، وهي أن الحياة بأكملها تعاني من العذاب، وأن الإنسان يجب أن يعمل على إيقافها. وتعتقد البوذية أن الوجود بأكمله يعد وحدة واحدة. وهو يعد دنيويا، ويعد جميعه قطعة من العذاب. ومن ثم فإن المشرك يجلب الإدانة على نفسه بمقتضى أفعاله، وافتقاره إلى الحكمة الشخصية. ومثلما في المسيحية، فإن البوذية تعتقد أنه ليس ثمة، بل ليس من الممكن أن يكون ثمة خلاص خارج الدين.

والمسيحية الغنوصية ـ «وجستين» بصفة خاصة ـ قد اقترحا نظرية للخلاص خارج إطار المسيحية بمقتضى فهم المسيح باعتباره لكلمة الله الكامنة في كل إنسان بدرجات مختلفة. ولقد اعتبر سقراط أسمى المسيحيين، ولكن روح الحرب المذهبية في العصور المبكرة للمسيحية قد أخمدت تلك المحاولة عندما أعلن «سايبريان» مبدأ أنه ليس ثمة ـ بل ليس من الممكن ـ أن يكون ثمة

---

(1) أرنست ترويلتش، التعليمات الاجتماعية للكنائس المسيحية، جلينكو، دار الطباعة الحرة، 1949.

(2) بالنسبة لتحليل ذلك القصور، انظر في علم الأخلاق المسيحي لنفس المؤلف، مونتريال، دار طباعة جامعة ماكجيل، 1967، ص 248 وما يليها.

خلاص خارج كنيسة روما، ولقد ظل مبدأ «سايبريان» هذا سائدًا في المذهب الكاثوليكي مثله مثل المذهب البروتستانتي حتى يومنا هذا. ولكن الرؤية العالمية الحديثة تضغط على الكنيسة الكاثوليكية؛ لتخفف من احتكارها الصريح للنعم الإلهية. واستجابة لذلك، كتب «كارل رانر» مقالة تحت عنوان «المسيحيون المجهولون» وبمقتضاها أراد أن يمد المنة الإلهية للأشخاص خارج إطار الكنيسة الكاثوليكية. ولكن من المؤكد أنه كان يهدف إلى توفيق الآراء العالمية بين المسيحيين، وليس بين الأديان. ولقد ظلت الكنائس الأرثوذوكسية والبروتستانتية مخلصة لذلك الموقف الكاثوليكي، في حين أن البوذية لم تواجه مثل تلك الضغوط حتى الآن.

الديانات الوثنية

إن الديانات الوثنية تعد أكثر شمولاً في إدانتها للمشرك، حيث تعد إدانة دينية ودنيوية في نفس الوقت. وباعتبارها وثنية، فهي تفهم نفسها في إطار اللاهوت والتاريخ، والنظرية والممارسة، وعلم الأخلاق الشخصي والاجتماعي.

وفي الهندوسية، تتم إدانة المشرك على مستويين: فهو من الناحية الدينية يعتبر معزولاً عن الحقيقة ويعيش في الظلام بعكس النور الذي يعيش فيه الشخص الموالي. وانتماؤه لأي ديانة غير الهندوسية يفسر بأنه نتيجة للجهل والضلال. وبمقتضى قانون «الكارما»، فإنه سوف يحصل على العقاب عند ميلاده مرة ثانية. وفوق ذلك، فإنه في هذه الحياة يعتبر بمثابة «مليشا» ويكون ذا مصير أسوأ من مصير «المنبوذ» ـ الذي يمثل أدنى طبقة ـ وكلاهما يعد شيئًا بغيضًا،

مدنسًا، يلوث كل شيء يتصل به. ومع ذلك، فبالرغم من أن المنبوذ يحوز على أدنى مركز في النظام الاجتماعي، فإن المليشا ليس له مركز على الإطلاق ويجب طرده من المجتمع أو قتله[1].

أما اليهودية فتتماثل مع المسيحية في نظرتها إلى المشرك باعتباره عدوًا لله، وتتماثل مع الهندوسية في نظرتها إليه باعتباره منبوذًا في المجتمع. وبالإضافة إلى تلك الإدانة المزدوجة فإن المشرك يعد عدوًا «للقوم المختارين من الله»؛ أي: عدوًا يجب على المؤمنين مطاردته ومهاجمته، وإخضاعه أو تدميره ـ حتى في وطنه «إن ذريتك سوف ترث الوثنيين» (صامويل 53: 4) ..... إن الوثنيين سوف يحملون أبناءك بين أذرعهم، وسوف يحملون بناتك على أكتافهم. وسوف يكون الملوك أمهات حاضنات لك: وهم سوف يحنون رءوسهم أمامك، ووجوههم تجاه الأرض، ويلعقون تراب أقدامك..» (نفس المرجع 49: 22 ـ 23) ...... وإظهار انتقام الله ..... فإن الغربان سوف يقفون ويطعمون قطعانك، وسوف يكون أبناء الأجانب بمثابة الفلاحين والكرميين لخدمتك .. وسوف تأكل ثروات الوثنيين. وسوف تمتص أيضًا لبن الوثنيين، فإن الأمة أو المملكة التي لا تقوم بخدمتك سوف تهلك.. وسوف أعاملهم في غضبي، وسوف أسحقهم بقدمي في ضراوتي، وسوف تنتشر دماؤهم على ملابسي... فإن يوم الانتقام في قلبي (نفس المرجع 61: 2، 5 ـ 6: 16، 12. 63: 3 ـ 4).

---

(1) إن طبقة «ناستيكيا» لا تنطبق على المشرك ولكن على عضو مجتمع الهندوس والمؤمنين في النظام الديني الهندوسي. ومن ثم فهو يعد دائمًا عضوًا في موضوع جيد من الطبقة الهندوسية، الذي يكون لسبب أو آخر قد رفض سلطة الفيداس. إن المسيحي في باريس، والمسلم في القاهرة أو المسيحي في نيويورك يعدون جميعًا مليشا. وإن البوذا يعد ناستيكيا.

موقف الإسلام

ينظر الإسلام إلى المشرك على ثلاثة مستويات منفصلة: أولها هو الإنسانية: فلقد قدم الإسلام إلينا مفهوم دين الفطرة؛ ليعبر عن حكمة بأن الله يمنح الناس عند ميلادهم دينًا صحيحًا وصادقًا بالنسبة لجميع العصور.

وبقدر ما يتسمون بالإنسانية، تنطبق عليهم جميعهم أيضًا حقيقة أن لديهم شعورًا عامًّا يستطيعون بمقتضاه أن يصلوا إلى جوهر الحقيقة الدينية. وبدون تلك الهبة الطبيعية، فإن الإنسان لا يكون إنسانًا على الإطلاق. وعالمية هذا المفهوم الخاص بالمبدأ الإسلامي ليس لها أي استثناء على الإطلاق. وعلى هذا الأساس قام الإسلام ببناء مبدأ الإنسانية العالمية الخاص به. إن جميع البشر يعدون مخلوقين لله، وجميعهم متساوون في تلك الصفة، كما أنهم متساوون في مقدرتهم الطبيعية على التعرف على الله وقانونه، وليس من الممكن استثناء أي شخص من عدم معرفة الله، خالقه؛ لأن كل شخص قد زُوِّد في لحظة ميلاده بجميع الوسائل اللازمة لمثل تلك المعرفة.

وبمقتضى هذا المفهوم، يفرق الإسلام بين الدين الطبيعي والديانات التاريخية، فإن الأخيرة. إما أنها مشتقات من تلك الهبة الأساسية، وإما أنها تأتي من مصادر أخرى مثل الوحي، أو الانفعال، أو الخداع، أو التحيز الإنساني. وإذا كان مثل ذلك النوع من الدين يقسم البشرية، فإن الدين الطبيعي يوحد بينها جميعًا، ويضع جميع الموالين له على مستوى واحد.. وكما قال النبي ﷺ في حديثه الشريف:

«كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». [متفق عليه من حديث أبي هريرة].

وعلى هذا المستوى الطبيعي، ينظر الإسلام إلى المؤمن والمشرك باعتبارهما متساويين في دين الله.

الثاني، هو مستوى عقيدة الخلاصيين المنقولة عن طريق الوحي. ويعتقد الإسلام ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [النحل: 36].

وكأن ما منحته الطبيعة للإنسان ليس كافيا، أضاف الإسلام إسهام التاريخ، فعلى مدى التاريخ، قد أرسل لكل قوم رسولٌ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: 4]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: 64]. ولقد نقل كل رسول لقومه رسالة من عند الله خلاصتها؛ ضرورة الإيمان بالله باعتباره الخالق، المولى، المهيمن، الحكم، وخدمته عن طريق العبادة والطاعة؛ ولذلك فإن جميع الناس يعتبرون مبلغين ومعلمين للوحي الإلهي، كلٌّ بأسلوب يتلاءم مع تاريخه ولغته، ولكن جميعهم يتماثلون في المضمون الديني والأساسي للوحي. إنما المسلمون والذميون يتساوون في أنهم ذات يوم كانوا هدفا للاتصالات السماوية، وذلك المفهوم يضيف قاعدة عالمية أبعد للوحي على مدى التاريخ. ولذلك فإن الاختلافات الدينية بين الناس لا يمكن إرجاعها لطبيعتهم الفطرية أو لله، ومن ثم فإن الإسلام جعل من الممكن إقامة التفرقة بين الخلاصة الموحاة للدين الذي يتماثل فيه مع جميع الديانات الأخرى، وبين شكل ومفهوم ونظام ذلك الدين

في التاريخ. وللمرة الأولى من الممكن تطبيق نقد تاريخي بواسطة الضروري، ونقد رؤية كل منهما بواسطة الطبيعي.

وعلى مستوى ثالث، فإن الإسلام يماثل نفسه مع الكثير من الوحي التاريخي الخاص باليهودية والمسيحية. فقد اعترف بأنبياء الديانتين باعتبارهم أنبياء حقيقيين من عند الله، وقد قبلهم بشكل متماثل مع قبوله لنبي الإسلام. وقد علم الإسلام أتباعه بأن يشرفوا أسماءهم ـ وذكراهم. وهذا ـ حقيقة ـ لا يؤثر على علاقة الإسلام مع متبعي الديانات غير السامية. ولكن بالنسبة لهم ـ وهم يكونون قسمًا كبيرًا من البشرية ـ فإن الإسلام قد بنى جسورا أخرى لإقامة العلاقات الودية معهم. وبقبوله للأنبياء اليهود وللمسيح عيسى، فإنه قد حد من كافة الفروق بينه وبين تلك الديانات، وجعلها مجرد اختلافات داخلية، قد تكون راجعة للفهم الإنساني أكثر من كونها راجعة لله أو دين الله.

وبذلك فإنه قد قلل الهوة بين المسلمين واليهود والمسيحيين إلى أقل حد ممكن، فقد جعل الفارق بالنسبة للديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام ـ فارقًا داخليًّا وطبقًا للقرآن، يعلن المسلم: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: 68]. وهو يؤكد أن تفاصيل كل ديانة تعد مظهرًا «داخليًّا» بدلاً من كونها مظهرًا خارجيا للإيمان، وتلك هي أقرب وجهة نظر لهداية المشرك، وتعريفه التام بالإيمان المقصود.

وليس ثمة جدال أنه مازال هناك بعض الاختلافات بين المسلمين والذميين، ولكننا يجب أن نضع في أذهاننا أن الإسلام يرجع

الاختلافات إلى الفهم الشخصي، وليس إلى الديانات المعنية. ومع ذلك فإن الإسلام قد عني بأن يسمح لجميع المشركين بميزة الشك، وذلك بأن يمتنعوا عن إصدار الحكم حتى تظهر الأدلة المدنية. والمطلوب من المسلم أن يتنبأ بافتراض أن اليهود والمسيحيين يلتزمون بنفس الإيمان الذي يتماثل مع الإسلام على ثلاثة مستويات. وعلى هذا الأساس أمر الله نبيه أن يخاطبهم بالكلمات التالية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ [آل عمران: 64]. ولقد أعاد الإسلام تأكيده لغير المسلمين مرارًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62].

ومن الواضح أن الإسلام قد اعترف بالذميين من الناحية الدينية وعلى المستوى الديني، فقد منح جميع الذميين في العالم ميزة دينية مزدوجة، وكرامة دينية بمقتضى مشاركتهم في الديانات الطبيعية والوحي الإلهي على مدى التاريخ. وإذا كانوا يهودًا أو مسيحيين فقد منحوا امتيازًا ثالثًا وكرامة؛ أي: المشاركة في تقاليد الإسلام ذاته. ولقد مد المسلمون تلك الميزة الثالثة التي منحها الله اليهود والمسيحيين والصابئين في القرآن حتى شملت الأرادشتيين، والهندوسيين، والبوذيين والموالين للديانات الأخرى عندما اتصلوا بهم[1]. ولذلك فإن الإسلام اليوم قد منح جميع تلك الميزات الدينية الثلاث إلى الملتزمين بجميع الديانات في العالم.

---

(1) أ. فاروقي، الإسلام بين الديانات الآسيوية العظيمة، نيويورك، ماكميلان، 1975، ص 329.

دعوة المشرك للمشاركة في الخير الأسمى:

ضرورة دعوة المشرك إلى الإسلام:

من الحقائق المقر بها لنظرية القيمة أن تحقيق القيمة يعد قيمة في ذاته، وأنه لمن المناقض لذاته أن نفترض أنه ثمة شيء صالح أو ذو قيمة، وأنه لا يجوز تحقيقه.

إن الوعي والسلوك الإنساني القابل للملاحظة يؤكد تلك البديهية الأولية. فإن البشر يرغبون في المشاركة في الأشياء الصالحة التي يدركونها، وبمقتضى اهتمامهم بالحصول على أعظم تحقيق ممكن لها، فإنهم يرغبون في المشاركة في إدراكهم لها مع الآخرين. وإن ترتيب أهمية القيمة المعنية، يقرر درجة الالتزامات أو الرغبة لجعلها معروفة بالنسبة للآخرين.

إن وجود الدين يعني إمكانية الوصول إلى تسلسل هرمي كامل من القيم، وتعد تلك القيم نهائية، وهي تتعلق بالأبعاد النهائية للوجود والحياة. وليس ثمة شيء أكثر قيمة مما يعلمه لنا الدين؛ أي: الله، وتدبيره لحياة البشر، ومعرفتهم، وعبادتهم وحبهم له، وطاعتهم له، وتحقيقهم لإرادته؛ أي: حياة الهداية، والنيابة عن الله، وأجر السعادة الخالدة في الجنة ـ تلك هي القيم النهائية، وهي التي تضفي القيمة على كل شيء آخر. ومن ثم فهي الأساس لعلم القيم، والمبادئ النهائية أو المبادئ الأولى لجميع الخير. وليس من الممكن أبدًا اتباعها باعتبارها وسائل لأشياء طيبة أخرى. بل على العكس، فإن جميع الأشياء الطيبة الأخرى يتم السعي إليها من أجلها هي ذاتها. وهي تعد نهائية، وتعد أسمى الغايات التي تمثل الهدف لأي سعي أخلاقي.

كيف يستطيع أي شخص يعتنق تلك القيم، ويكون مدركا لها، ويسعى لتحقيقها بنشاط أن يمنع إعلانها عن إخوانه من البشر؟ إن وعيه وإرادته سوف يثوران عليه إذا أضاع فرصة لتقديم قيمة للآخرين، ودعوة هؤلاء الأشخاص لتحقيق القيمة كما يفعل. إن هذا المطلب للوعي هو ما نطلق عليه دائما كلمة «الضمير» أو صوت الضمير. وهو «الحقيقة الصعبة» للوعي الأساسي بالقيم الذي يعد تلقائيا، وفريدا وغير قابل للجدل.

إن الدين لا يمنحنا طريقا للوصول إلى القيم السامية، ولكنه يعرفنا أيضا بالحقيقة المطلقة بالنسبة لحياتنا ووجودنا، وعن السماوات والأرض. وهو يقنعنا بتلك الحقائق؛ لأنه يقدمها لنا ليس باعتبارها رأيا منفردا من بين الآراء الأخرى، ولكن باعتبارها الحقيقة. وإن بعض الديانات تؤمن بنظرية نسبية للحقيقة؛ أي أن الحقيقة التي تؤمن بها تخصها هي وحدها، وأنها ليست في حاجة لأن تكون بالضرورة رأي الآخرين. وتتخذ الأديان القبلية أو العرقية مثل ذلك الرأي، الذي لا يكون من الممكن انتقاله خارج حدود القبيلة أو الوحدة الوثنية، وثمة بعض الديانات الأخرى - وهي تكون معظم الديانات - تعد كلية. وهي تعتقد أن فرضيتها ليست فقط صحيحة، بل إن جميع الفرضيات الأخرى خاطئة، ومع ذلك، فإن الكلية الدينية تعد ذات نوعين: العقدي والعقلاني. والنوع الأول الذي يشمل المسيحية والبوذية، يقدم لنا تصويرا للحقيقة - أي تصويرها - ويطالبنا بالإذعان لها بدون نقد. وتتمثل فرضيتها بأنه في حين أن الحقيقة الدينية تعد مطلقة، وصحيحة بالنسبة

لجميع الأزمان والأماكن، فإنها ليس من الممكن مجادلتها، فهي توجب إما أن تقبل وإما أن ترفض، ولا يمكن إخضاعها للتحليل الانتقادي، أو الجدال والأدلة المضادة.

والإسلام يشترك مع كل من المسيحية والبوذية، وهو يقدم رسالته باعتبارها الرسالة الوحيدة الحقيقية، ولكنه لا يفعل ذلك بطريقة جازمة. فإن عقيدته تعد خاضعة للنقد، فإنها تعد مطلقة بقدر ما تعد عقلانية أو انتقادية، وخاضعة للأدلة المضادة والمناقشات المضادة. وجميع الادعاءات العقلانية من طبيعتها أن تقدم نفسها بتحد.

ويجعلها النقاش أكثر وضوحا ويقوي أساسها. ومن الواضح أن الادعاء العقلاني يرغب في أن يصبح معروفا، وليس من الممكن تجاهله إلا بالمجازفة بتقديم آخر يعد غير كفء أو تافها.

ولمحاولة إقناع المكيين بصحة دعوته الإلهية. فإن النبي محمدًا ﷺ قال لهم: «**يابني عبد المطلب يابني فهر، يابني لؤي، أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلا بسفح هذا الجبل، تريد أن تغير عليكم، صدقتموني؟**» قالوا: نعم، قال: «**فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد**».

[مسند أحمد / 1 / 307، ورواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي]

ومن الواضح أن تلك الدعوة المنطقية للحقيقة ليس من الممكن أن تمر دون مبالاة إلا من ناحية شخص مجنون. فإن ثمة إلزاما بالنسبة للفرد أن يعلن عنها للآخرين، وثمة إلزاما فطريا من ناحية الآخرين أن ينهضوا لتحديها، فإما أن يقبلوها وإما أن يدحضوها.

حـريــة الإيمـان وعــدم الإيمـان:

حــق الذمـي في الإقنــاع:

إن المسلم يعد ملزمًا بمقتضى إيمانه، وبمقتضى طبيعة دعوته المنطقية المتعلقة بالقيم، أن يقدم الإسلام إلى الذمي. ولقد قبل الأخير بالفعل السلم الإسلامي، بالنظام العالمي الجديد الذي بمقتضاه يرفض الناس الحرب، ويسوون خلافاتهم بطريقة سلمية، ويتصلون بالآخرين. ومن الناحيتين العقلية والروحية، فإن السلم الإسلامى يحمل ضمان حرية الإقناع والاقتناع بالحقيقة، وهو يتضمن أن المعاهد غير المسلم غليه أن يقرر بنفسه بالنسبة لجدارة أو نقيصة ما يقدم إليه، والقرآن يحرم في عبارات جلية أي محاولة للتأثير بالقوة أيا كانت، ولقد حذر الله النبي ﷺ مرارًا بأنه يجب ألا يكره الناس بقبول الأمر حالما يقوم بتقديمه، وقد أعفاه من جميع المسئولية بالنسبة للقرار بالقبول أو الرفض، أو عدم التقرير من ناحية مستمعيه. وفوق كل شيء، ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة: 256].

وقد أمر الله النبي ﷺ ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: 41].

وفي غير هذا الموضع نجد نفس المعنى في آيات عديدة: (الأنعام/ 104، يونس/ 108، سبأ/ 50، النحل/ 92).

ومثل تقديم أية فرضية نظرية، فإن تقديم الإسلام للمشرك يستطيع أن يقدم جميع الأدلة الممكنة، بل إنه يستطيع أن يفعل أكثر من ذلك. وبالنسبة للشخص البالغ الحماس الذي يأخذ رفض الناس بطريقة عميقة، أو الذي يواجه الإغراء بأن يذهب إلى مدى أبعد من تقديم الحقيقة، فقد حذر القرآن:

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [يونس: 108].

وموقف الإسلام هذا يعتبر طبيعيا للغاية، والتلاعب بالفكر عن طريق إقحام أي شيء غير جوهري على المناقشة سوف يفسد العملية، ومثل ذلك الإقحام تهديد بالنسبة للكمال والأصالة المتعلقين بالإنسان، وفوق ذلك فإن القرار الذي يتم التوصل إليه عن طريق القسر، والرشوة، أو أي نوع آخر من التدخل لن يكون هو القرار المرغوب فيه؛ لأنه لن يكون قرارا من أجل ذاته، ومن ثم سوف يكون غير أخلاقي، وإن الشخص الذي يكون قد اتخذ هذا القرار، والداعي للقرار الذي «عاونه» على ذلك بطريقة غير شرعية، سوف يعاني كلاهما من العقاب في جهنم. ومن وجهة نظر الشريعة، فإن قرار الاهتداء إلى الإسلام هذا يعد ملغى وباطلاً بالنسبة لمن اتخذه، ويعد بمثابة جريمة تستحق العقاب بالنسبة للشخص الذي عاون فيه.

الحق في عدم الاقتناع:

إذا لم يقتنع المشرك بالحقيقة التي قدمها الإسلام، فإن لديه الحق في درجة غير منتقصة من الاحترام. ويجب أن نتذكر أنه عندما سمع مسيحيو نجران دعوة النبي ﷺ ذاته، واهتدى بعضهم ولم يهتد البعض، فإنه استمر في معاملتهم بنفس الأسلوب من كرم الضيافة الذي يستحقونه، وقبل عرضهم لتضمنهم في السلم الإسلامي، وأعادهم إلى منازلهم في حراسة وفي صحبة شخص موثوق به؛ ليقدم لهم العون في شئونهم الخاصة. وإن الضمير الحر للإنسان يمنحه كرامة منقطعة النظير، وقد عرف جميع أنبياء الله كيفية احترامها، ومن اتخذ القرار منهم بقبول الإسلام، فقد فعل ذلك بإرادته الحرة بعد أن اقتنع بصحة الدعوة الإسلامية.

ومثلما لا يستطيع المسلم أن يتلاعب بعملية الإقناع من خلال المواضيع العرضية، فإن الإسلام يأمره بألا يستسلم في حالة إصرار المشرك على رفضه. إن الدعوة - أي: دعوة الناس إلى الحقيقة - تعد عملية خالدة، وإن إيقافها في أي وقت هو دليل على اليأس، ولكن اليأس من أن أي شخص سوف يرى النور في يوم ما، أو يتعرف على الحقيقة، ليس فقط مجرد إهانة له ولقدرته الطبيعية، ولكنه اتهام للجنس البشري أجمع. فهو يتضمن إنكارًا لدين الفطرة؛ أي: القدرة الطبيعية التي وهبها الله لجميع البشر منذ الميلاد. وبمقتضى تلك الهبة المتمثلة في دين الفطرة، فإن المسلم يجب أن يجدد دعوته ويعهد بالباقي إلى الله. وحقيقة، يجب أن يعتبر رفض المشرك بمثابة فرصة جديدة منحها الله له؛ حتى

يبحث عن مناقشات أكثر معقولية وأكثر ملاءمة؛ ليعيد بواسطتها تقديم دعوته. وإن الأدلة التي يمكن تقديمها تعد لا نهائية، ومن ثم ليس ثمة نقطة يتخلى فيها عن الأمل أو المجهود في الإقناع. والشاغل الدائم في البحث عن الحقيقة، وإقامتها وتوضيحها؛ أي: البحث الدائم عن أدلة جديدة ـ يجعل الأمة قاعة ومعملاً للحقيقة على نطاق واسع.

وبالنظر إلى أنه يجب اعتناق الحقيقة الإسلامية بواسطة المسلمين وغير المسلمين، وبالنظر إلى نهائية الأدلة الوثيقة الصلة، والعمق واللانهائية للفضول العقلي والحساسية الروحية ـ فإن البحث الجدلي عن الحقيقة هو الذي يكون النظام العالمي للإسلام. وذلك هو السبب الذي بمقتضاه استحسن الإسلام المعرفة والثقافة، وأضفى على العلماء والدارسين أسمى تقدير ممكن. وليس ثمة دين أو أيديولوجية أو نظام اجتماعي قدر المعرفة مثلما فعل الإسلام. فإن كل صفحة من القرآن تجل المعرفة والحكمة بالنسبة لهؤلاء الذين لديهم الحظ الكافي للحصول عليها أو رعايتها.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، هكذا سأل القرآن بأسلوب غاية في البلاغة. وقبل كل شيء، فإن الله هو واضع جميع المعرفة، وهو المعلم ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 4، 5]، وهو قد أوصى:

﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135].

الحق في إقناع الآخرين:

يتمتع المشرك بذلك الحق الثالث؛ أي: الحق في إقناع المسلم بآرائه أيًا كانت. وثمة سببان يبرران ويقويان هذا الحق الخاص بالمشرك تحت لواء الإسلام.

أولاً: أن الاقتناع عملية ذات وجهين، فهو عملية من المناقشة والمناقشة المضادة، وليس من الممكن أن يتم إلا في وجود المناقشة الحرة بين شخصين أو طرفين لديهما ما يكفي من الوعي، وأن الاقتناع الذي يكون غير ناتج عن تلك العملية الجدلية ليس هو هدف الإسلام. فإن مثل ذلك الاقتناع يفترض أن الشخص يكون مثل اللوح الأملس يحفر عليه المعلم بياناته التي قد تكون خاطئة. إن المعرفة التي نعنيها هنا، تكون غير ذات فائدة لو لم تكن قد أثارت بعض رد الفعل، وأحدثت بعض التغيير بالنسبة لتوجيه الشخص هدف التأثير.

ثانيًا: من الطبيعي أنه إذا كان لدى المسلم الحق في عرض قضيته، فإن الذمي يخول نفس ذلك الحق، وأن ذلك الحق المتبادل لا يتأثر بإساءة استعمال أي طرف له؛ نظرًا لأنه ينتمي لكل منهما بمقتضى إنسانيتهما، وليس من الممكن الجدال بأن الذي لا يستطيع أن يعرض قضيته على المسلمين فإنه من المفترض أن المسلمين على معرفة كافية بأثمن حقيقة لديهم. وإذا كانوا غير قادرين على دحض قضية الذميين، فإن واجبهم هو زيادة التعمق في إيمانهم، أو على الأقل نشدان تحقيق ذلك من خلال علمائهم. وإذا كانوا عرضة للخروج على الإسلام من خلال مثل تلك المواجهة، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نلومهم عليه هو ضعف معرفتهم وإيمانهم.

إن الإسلام لا يطالب المسلمين بحجب الجاهل عن الأنظار، ولكنه يطالبهم بتعليمه وإرشاده. وعلى أي حال، فإنه مع التقدم الحديث في تكنولوجيا الاتصال، لن يكون من الممكن الاحتجاب أو العزلة التامة. فالمناقشات المضادة سوف تصلهم بأي وسيلة. وأسلوب الحماية الوحيد ضد أي مناقشة هو تقديم مناقشة أخرى أكثر تعقلاً وصحة. إن ما يمكن أن نخشاه من ممارسة هذا الحق بواسطة المشركين، هو التحريض على الفتنة أو الخيانة ضد الدولة الإسلامية، أو ضد الأمة ككل. ولكن ذلك سوف يكون غير شرعي طبقًا للسلم الإسلامي الذي قبله المشرك، وتستلزم مقاضاته وفقًا لقانون الدولة. وإذا لم يكن ثمة تحريض على الفتنة، فليس من الممكن أن تكون محاكمة أو تقييدًا بالنسبة لممارسة الحق في إقناع الآخرين، وإذا ما لجأ المشرك إلى ممارسات تتنافى مع الأخلاق؛ مثل الرشوة، أو أي وسيلة للإكراه والإغراء تعد دخيلة على الطبيعة العقلية أو الروحية للمناقشة، فإن المسلم يجب أولاً أن يرفض ذلك العرض ويدين القائم به. وفوق ذلك، فإن الدولة الإسلامية ليس لديها الحق فحسب ـ بل لديها الواجب ـ في التدخل لإيقاف تلك الاتصالات العامة، وعليها أن تحمي مواطنيها ضد مثل تلك الوسائل، ولكن عرض الحقائق الذي يتسم بالإخلاص لله أيًا كانت الناحية التي يأتي منها، يجب السماح به دون توقف أو إعاقة من أي مصدر.

الحريــة في الاختــلاف:

لقد رأينا أنه بالنسبة للدين، فإن الذمي، أو المشرك في الدولة الإسلامية أو المعاهد في السلم الإسلامي يتم الاعتراف به من الناحية الدينية في عدم إيمانه، ويمنح كلاً من حق الإقناع والاقتناع بالحقيقة.

ويبقى لنا أن نتساءل بالنسبة للمشرك الذي يصر على عدم إيمانه: إلى أي مدى يتحمل الإسلام تصريحه بعدم الإيمان في حياته الخاصة وحياة زملائه المشركين؟

لقد تم تقديم الإجابة عن ذلك في معاملة النبي لمسيحيي نجران، ومعاملة عمر بن الخطاب لليهود ومسيحيي بيزنطة بعد الغزو. ولقد كتب نص معاهدة استسلام القدس بواسطة معاوية، ووقع عليه الخليفة وسوفرونيوس؛ بطريرك المدينة نيابة عن المسيحيين.

وقالت المعاهدة:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية، كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء منهم سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى

أهله، وأنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في عهد هذا الكتاب عهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية.. وختم عمر الكتاب بتوقيعه، ثم شهد عليه خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان الذي كتب بيده عام 15 هـ[1].

وقد منحت نفس الشروط من المسلمين إلى سكان المدن الأخرى في جميع أنحاء المحافظات التي اجتمعت تحت راية الإسلام، وهي دمشق، والحيرة، وأنات بواسطة خالد بن الوليد، وبعلبك، وهمساند، وحماة بواسطة أبي عبيدة بن الجراح، والرجاء بواسطة إياد بن غنم طبقًا لتقرير البلاذري في فتوح البلدان.

وقد منح أبو عبيدة شروطًا مماثلة للسامريين في نابلس. وتلك الشروط تمثل جوهر الذمة التي تحكم العلاقات المقبلة بين المسلمين وغير المسلمين. وبصفة أساسية، فقد ضمنت الأمن للأشخاص والممتلكات، والحق في ممارسة الديانات غير الإسلامية، والحفاظ على المؤسسات العامة التي لديهم أيًا كانت، مثل الكنائس، والمدارس التي دائمًا ما كانت تلحق بالكنائس. وقد كانت تلك المعاهدات تقام بشروط عامة، كما كانت تتفق مع التعبيرات والتوقعات المعتادة في عصرهم. ولقد ظلت روحها معيارية بالنسبة لجميع المسلمين على مدى القرن، على الرغم من وجود بعض الاختلاف في التطبيق. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن المسلمين كانوا مخلصين بشكل واضح بالنسبة لتلك المعاهدات التي أقامها أجدادهم مع الذميين. واليوم

(1) ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ليدن 1879 – 1901، 13 جزء 1، ص 2405.

نستطيع أن نعد ترجمتنا الخاصة لتلك المعاهدات في أسلوبنا الحديث، في حين نظل مخلصين لروحها، ومثل الترجمة سوف تتضمن الحقوق التالية:

الحق في تخليد أنفسهم:

ما دام الموقف الإسلامي قد تسامح مع الذمي في عدم إيمانه، فإنه طبقًا لذلك يجب أن يتمتع بالحق في تنشئة أبنائه طبقًا لعقيدته. وإلى جانب الحق المرتبط بالممارسة الفعلية لطقوس العبادة، فإن ذلك يتضمن أيضًا حق التعليم، والتجمع لتنظيم الأنشطة. ولكن حق الذمي في تعليم أبنائه يتعلق بالدين فقط، وليس الحياة المدنية أو العامة للدولة الإسلامية ككل، التي يعد عضوًا فيها. ومن ثم فإن الدولة الإسلامية يجب أن تمنح أبناءه الحق في الاستماع إلى درس عن دينهم في المدرسة، وليس الحق في إدارة مدارس خاصة بهم، إلا إذا كانت تلك المدارس تتفق من حيث المنهج والروح العامة مع المدارس العمومية، فإن متطلبات التضامن القومي لا تسمح لنظام صغير بأن يساهم في تفتيت أو حل وحدة الأمة.

وإذا ما رغب الذمي في منح تعليم ديني أكثر تعمقًا لأبنائه، فهو يستطيع ذلك في خلوة منزله بعد ميعاد المدرسة، ولكنه لا يستطيع الاعتراض على حصول أبنائه على درس في الإسلام في المدرسة العمومية؛ لأنهم في إطار ذلك يلقنون ما يعتبر جزءًا من أيديولوجية الدولة التي تعد إسلامية، ومن ثم يوفون بمطلب التضامن السياسي والوطنية. وإن أبناء الأقليات المسلمة في الدولة المدنية، يجب ـ بنفس الأسلوب ـ أن يكون لهم الحق في

الحصول على تعليم إسلامي، في حين يحصل الأطفال الآخرون على تعليم في إطار دينهم. وإذا كانوا خاضعين للتعليم في إطار الأيديولوجية الدنيوية الخاصة بالدولة، فليس لديهم اختيار سوى تقبله. وإذا ما رغبوا في الحصول على تعليم مضاد، فإن ذلك يجب أن يتم من خلال التعليم بواسطة الأهل في المنزل. والمبدأ هو أنه مثلما يجب على الذميين أن يخضعوا للدولة الإسلامية ويؤيدوها ماداموا قد قبلوا العهد أن يكونوا أعضاء بها، فإن الأقلية المسلمة يجب أن تؤيد وتخضع للدولة الأجنبية التي أقامت بها، وأن حقوق التجمع، أو تنظيم أنشطة الجماعة أيضًا يتم ضمانها بواسطة روح المعاهدات، مادامت ممارسة تلك الحقوق لا تؤثر بشكل مضاد على الأمن والاستقرار، والوحدة أو الرخاء في الدولة الإسلامية. ويستطيع الذميون تنظيم مؤتمر على أساس التفسير التوراتي أو اللاهوت المنظوم، أو علم الأخلاق المسيحي، أو تاريخ الكنيسة كما يشاءون، ولكنهم لا يستطيعون تنظيم مؤتمر حول وقائع الحرب والسلم مع إسرائيل، أو عن ملاءمة اللغة العربية للتطورات الحديثة، إلا إذا كان المعنى العام لمثل ذلك المؤتمر يتفق مع موقف الدولة الإسلامية.

الحق في العمل:

إن الدولة الإسلامية في تاريخها الطويل ـ لحسن الحظ ـ لم تعرف قطُّ أي تفرقة بين مواطنيها في مجال النشاط الاقتصادي، سواء كانوا مسلمين أو ذميين؛ لقد تمتع الذميون دائمًا بحرية غير مقيدة لأداء جميع الوظائف. وفي الواقع فإنهم في جميع الحالات قد

أصابوا نجاحًا يفوق نجاح المسلمين؛ فإن نصيبهم من إجمالي الناتج القومي كان دائمًا يفوق نصيب المسلمين، وتلك علامة تشير إلى أن إسهامهم في إجمالي الناتج القومي يعد أكبر نسبيًا من إسهام المسلمين، وأن نتيجة مجهودهم الأكبر وجهدهم تعود بالتأكيد إليهم؛ ليتمتعوا بثمارها. وليس من الممكن الحد من كسبهم في أية ناحية، وقد تتمثل مظاهر كسبهم تلك في مساكنهم، ومبانيهم، وملابسهم، وأفراسهم، وعرباتهم، وطائراتهم وأثاثهم، أو غير ذلك من مظاهر الحياة. وإذا حدث ذات يوم وتم منعهم من امتلاك أو امتطاء أفراسهم، فإن ذلك يكون على أساس القيمة الحربية للفرس، ويمكن مضاهاة ذلك في الوقت الحاضر، مع تحريم ركوب طائرات الفانتوم والميراج.

هل يستطيع الذميون أن يكونوا موظفين حكوميين أو ضباطًا في الجيش؟ وإلى أي مدى يمكنهم التطلع إلى الارتفاع في السلطة؟ إن الإجابة هي أنهم بالطبع يستطيعون أن يعملوا في أي هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصي قد أهلهم لها، بما في ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية. ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التي يتطلب اتخاذ القرارات فيها وجود التزام شخصي بالإسلام، وتتمثل تلك الوظائف في السلطة القضائية التي يعهد إليها بإدارة الشريعة، أو السلطة التنفيذية التي يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية. وبالطبع فإنه لا يمكن لرئيس الدولة - الخليفة - أو وزرائه - أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التي يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل.

الحق في السعادة والجمال:

للذميين الحق في السعادة، وأيضًا في التعبير عن أنفسهم من خلال الأعمال الفنية. وبصفة عامة، فإن الذميين لديهم ذلك الحق، بشرط ألا يصل ذلك إلى إفساد الأخلاق العامة أو إضعاف المعنويات العامة. وفي داخل منازلهم، فإن للذميين الحق في إمتاع أنفسهم، والتأمل في مثل تلك الأعمال الفنية كما يشاءون، ولكنه حالما يصبح مثل ذلك التمتع تهديدًا للأخلاق العامة، فإن الدولة الإسلامية لديها الحق - بل الواجب - في التدخل لوضع نهاية لذلك النشاط. وثمة مثل لذلك نستطيع أن نجده في اتجاه أزياء النساء في العصر الحديث تجاه قدر أكبر من العري. إن الأخلاقيات الإسلامية لديها موقف محدد من العري، فإن العري في الأماكن العامة انتهاك للأخلاق، يقوض أساسها في عقل وقلب الأمة. وطبقًا لذلك، فليس من الممكن أن يمارس الذمي مثل ذلك الحق في التمتع بالجمال إذا كان سينتهك حرمة الشعور الأخلاقي العام.

وينطبق ذلك أيضًا على حق الذميين في استعمال الكحول ولحم الخنزير، وفي الطعام والشراب خلال شهر رمضان. مثل تلك الأفعال تعد انتهاكات للأخلاق العامة. أما إذا تم فعلها في خلوة، فإنها تقع في إطار الحقوق المقصورة على الذميين التي تمنحها لهم الدولة الإسلامية.

وينطبق نفس النص على حق الذميين في لعب وسماع الموسيقى، أو إمتاع أنفسهم عن طريق الصوت. ومن المقر به بصفة عامة أن تدنيس الجو عن طريق الصوت لا يمكن السماح به، وأن

الدولة لديها الحق ـ بل الواجب ـ في التدخل لإيقافه. ومع هذا، فإن ذلك حتى الآن قد تم تفسيره في إطار مادي، وبالطبع فإن الدولة الإسلامية عليها أن توقف التدنيس الطبيعي، لكنها أيضًا من واجبها التدخل في الحالات التي يكون فيها التدنيس جماليًا، وليس مجرد مادي. إن التدهور يمكن أن يتم في أساليب كثيرة، وبالتأكيد أن أحد تلك الأساليب هو من خلال الصوت. ومرة أخرى، فإن الذمي يستطيع أن يفعل ذلك في خلوة منزله، ولكنه لا يمكنه أن ينتهك الشعور الجمالي للعامة بواسطة موسيقاه وغير ذلك من الأصوات الخاصة به.

وفي إطار ذلك، من الممكن أن يطرح السؤال إذا ما كان الذميون يستطيعون أو لا يستطيعون دق أجراس كنائسهم؟ والإجابة هي: بما أن ذلك يعد نشاطًا تقليديًا يتصل اتصالاً وثيقًا مع العبادة الدينية، فإنه يجب السماح به، وقد كان ذلك موضوعًا تم التصريح به بوضوح في بعض المعاهدات السابق ذكرها. ولكن الأوقات التي من المفترض أن تدق فيها أجراس الكنيسة تعد معروفة تمامًا، وأن أي زيادة في فعل ذلك يمكن إخضاعها لإنعام نظر الدولة؛ حتى تتبين نزاهة الدافع.

وبصفة عامة، فإن الذمي لديه الحق في تحقيق جميع القيم الاجتماعية والثقافية التي ترتبط مع هويته، وهو الحكم الوحيد بالنسبة لظروف تحقيقها، مادام مسرح أو مجال مثل ذلك التحقيق هو منزله أو مقره الشخصي، وأن موضع الفعل هو شخصه ذاته أو الأشخاص في منزله. وعندما يتم تخطي تلك الحدود، ويصبح

التحقيق شيئًا عامًا، أو يبتدئ في التأثير على أشخاص آخرين، فإنه يقع في مجال القوة الكابحة للدولة الإسلامية. وإذا كان المسرح أو المجال ذميًا بصفة عامة، مثلما في حالة القرية أو الحي الذي يكون كامل سكانه من غير المسلمين، فإنه يكون من المشروع بالنسبة للتحقيق أن يتم بأسلوب عام، ولكن مثل ذلك التحقيق يجب أن يكون حذرًا؛ حتى لا يحدث في أي وقت أن تُنتهك العاطفة العامة للمسلمين.

الاستنتاج:

باختصار، من الممكن القول بأن «الدين» في الدولة الإسلامية طبقًا للمفهوم الغربي المسيحي (أي من ناحية العبادة، والطقوس، والأخلاقيات الشخصية أو المركز الشخصي) يعد حرًّا بدون أي نوع من التقييد. وفي الناحية السياسية والاقتصادية، فإن الذمي يعد أيضًا حرًّا مثل المسلم، وأن التقييد الوحيد يتمثل في أمن ورخاء الدولة الإسلامية، وهو يستطيع الحصول على وظائف عامة، أو يدخل في المشاريع الاقتصادية مادام أمن ورخاء الأمة لا يتوقفان على قراراته. وفي الناحية الثقافية، فإن الذمي يعد حرًّا فقط في خلوة منزله، أو قريته إذا كانت غير مسلمة بصفة تامة. وإذا كانت تصرفاته تتصل بآخرين ليسوا من دينه، فإن حريته يتم تقييدها بواسطة المعايير الثقافية للدولة الإسلامية.

وفي هذا العصر الذي تسوده الفوضى الثقافية وحرية العمل، من الممكن التساؤل لماذا يجب أن يكون للدولة الإسلامية أي موقف ثقافي على الإطلاق؟ ألا تقع الثقافة في إطار الأشياء الشخصية؟

إن إجابة الإسلام على هذا السؤال بالسلب؛ فإن الموقف الإسلامي يعد ضروريًّا بالتحديد بسبب الفوضى النهلستية التي تغمر العالم. إن ارتباط الثقافة مع الأخلاق، ونهائيًّا مع الأشياء الغيبية والدين، يعد وثيقًا على الرغم من أنه قد لا يكون واضح الرؤية من النظرة الأولى. ولا يستطيع أي نظام البقاء إلا إذا نفذ في مستويات الثقافة، كما ينفذ في السياسة والاقتصاد. إن الإسلام بالتأكيد لديه ثقافة خاصة به، وإن جميع مواطني الدولة الإسلامية يجب أن يكون لهم دور فيها ويمثلوها، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. وإلا فإنه لا يكون ثمة أساس للدولة الإسلامية، إن المجتمع التعاوني للمستهلك، أو أي اتحاد من أجل أغراض الدفاع يكون كافيًا في نفعه بالنسبة للجماعات المختلفة التي يتكون فيها، وإنه يعتبر دولة إسلامية؛ لأنه بالإضافة إلى «الخدمات» المرغوب فيها للمجتمع التعاوني واتحاد الدفاع - فإن له رسالة روحية خاصة يعددها للبشرية، ودورًا خاصًّا في التاريخ، وإن الموقف الثقافي للدولة الإسلامية هو احتضان رسالتها والقيام بدورها، وذلك يمنحها مهمة إيجابية عدا المثل الأعلى السلبي لإيقاف العداء الذي بمقتضاه تم تكوين عصبة الأمم. وحقيقة، فإن منظمة الأمم المتحدة قد تجاوزت بالكاد ذلك المثل الأعلى السلبي بمقتضى مشروعاتها العديدة تحت راية اليونسكو، وغير ذلك من التنظيمات الفرعية.

إن الإسلام لديه ما يفوق ذلك ليقدمه للبشرية، وإن الدولة الإسلامية هي التنظيم الذي يعهد إليه بتنفيذ تلك الحركة الروحية الثقافية على مدى التاريخ.

الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان[1]

د. أبوبكر باقادر[2]

مقـــدمـــة

يركز هذا البحث على الأقلية المسلمة التي كانت نواة الدولة الإسلامية في صدرها الأول، كما يركز على توضيح حقوق الأقليات المسلمة في العالم اليوم، ولقد بدأت الأمة الإسلامية كأقلية صغيرة لا تستطيع الدفاع عن نفسها في أولى مراحل تأسيس الإسلام، ولكن تلك الأقلية كانت عبارة عن مجموعة ملتزمة ذات رسالة، هدفها ليس فقط مقاومة الظلم، ولكن خلق جماعة عالمية «أمة» يقوم أساسها على مبدأ توحيد الله وأخوة المؤمنين.

إن انتشار هذه الفكرة من الجزيرة العربية إلى بقية العالم مازال أحد عجائب التاريخ، وكنتيجة لهذه الفكرة تحولت هذه المجموعة الصغيرة الملتزمة ـ تلك الأقلية ـ إلى قوة حضارية وسياسية واقتصادية مكنت أصحابها في وقت قصير من أن يحتلوا منصب

(1) مجلة المسلم المعاصر العدد (30) – إبريل / يونية 1982م.

(2) أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الملك عبد العزيز، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بها، والأمين العام المساعد للندوة العالمية للشباب الإسلامي.

الأكثرية الغالبة. وخلال هذه الفترة الغالبة، تمكن المسلمون من تنظيم وتسيير كل جوانب الحياة ـ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على ضوء التعاليم الإسلامية، بما فيها من سماحة، وأن ينشئوا ثقافة كانت أنضج وأفضل ما في وقتها، وما تزال هكذا حتى يوم الدين. لقد كان أثرهم عظيمًا حتى أن غير المسلمين تبنوا الأنماط والعادات الثقافية الإسلامية.

وبسبب العوامل التاريخية التي لا يزال بعضها يعمل إلى اليوم، فقد العالم الإسلامي سيطرته، ولقد ولد الاستعمار الصليبي عالمًا إسلاميًا مشتتًا ضائعًا خاملاً. فالمسلمون وَهُم في دول هُمْ فيها أكثرية، أصبحوا يواجهون العلمانية والتيارات اللادينية، وأحيانًا يقابلون تمزق المؤسسات والحياة الاجتماعية الإسلامية. والدين الإسلامي في العديد من الدول الإسلامية منحصر داخل قوانين الأحوال الشخصية والعائلية، وحتى هذه القوانين غدت محل تغيرات وتنافس من هذه الجهات.

إن القوى الاستعمارية خنقت انتعاش الثقافة الإسلامية من خلال الوسائل الجديدة في التبليغ، وإيجاد نخبة من المسلمين ومن غير المسلمين؛ لحكم وضبط هذه الدول حتى بعد رحيل المستعمر. إن هذه السياسة أنتجت العديد من الدول، يجد المسلمون أنفسهم فيها أقلية وليست مهيمنة أيضًا. بالطبع، إن نشأة الأقليات المسلمة عملية أعقد مما شرحنا، ولكن هذه الحوادث التاريخية لعبت دورًا رئيسيًا في إيجاد هذا الوضع الجديد.. والسؤال المهم الذي يطرح نفسه اليوم هو: كيف يمكن للمسلمين كمسلمين أن يعيشوا كأقلية؟

ولما كان عدد المسلمين الذين يعيشون تحت حكومات وتشريعات غير إسلامية يقربون من 300 مليون، ينتشرون في حوالى أربعين قطرًا. فلن يكون في الإمكان - في بحث واحد - أن نعطي هذا الموضوع حقه، لكنني سأحاول أن أقدم إطارًا لدراسة الموضوع، وقد وقع اختياري على بعض الحالات التي يمكن أن توضح بعض أبعاد وجوانب المشكلة.

فكما ذكرت سابقًا فإن عدد الأقليات المسلمة يقدر بحوالي 300 مليون نسمة، وهذا يعني أن ثلث المسلمين في العالم يعيشون كأقليات في الوقت الحالي، حيث إن عدد المسلمين في العالم يقدر بحوالي 900 مليون نسمة في الوقت الحاضر.

ويعيش معظم تلك الأقليات في آسيا وإفريقيا، ولكن عدد المسلمين المحليين والمهاجرين في أوروبا وأمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا يزداد باستمرار، كما أن عددهم وانتشارهم الجغرافي يجعل أوضاعهم وحقوقهم تستقطب الاهتمام العالمي.

تعريف الأقلية

وقبل الخوض في تفاصيل أوضاع وأحوال هذه الأقليات، علينا أن نواجه مشكلة تعريف المقصود بكلمة «أقلية».. وتبسيطًا للموضوع، فإنني أعرفها في هذا البحث على أساس النسبة العددية وتوزيع القوى بين السكان، كما يمكن كذلك تعريف الأقلية بأنهم مجموعة من الناس يتميزون في داخل المجتمع الذي يعيشون فيه؛ بسبب فوارقهم الطبيعية والثقافية، ويجنون ثمار معاملة غير متساوية مع الأكثرية بالمجتمع. وعليه، لا نعتبر البيض في جنوب إفريقيا أقلية. وكذلك

سنعرف حقوق الإنسان على أساس أنها (تلك الحقوق الأساسية المعلنة والمقبولة لدى المجتمع الدولي، كحقوق للإنسان). وبالإضافة إلى ذلك حماية الأقليات التي ورد تعريف لها من قبل لجنة حقوق الإنسان على (أنها حماية المجموعات غير المسيطرة، والتي مع رغبتها في التمتع بالمعاملة المتساوية مع الأكثرية بصفة عامة ترغب في معاملة خاصة أيضًا، يمكن معها أن تحتفظ بخواصها الأساسية التي تميزها عن الأكثرية، وهذه الحماية تمنح دون تفرقة للأشخاص المنتمين لهذه المجموعات والتي ترغب في هذه الحماية)[1].

إضافة إلى ذلك، فإننا سنعرف «المسلم» في هذا البحث ليس على أساس عرقي أو ثقافي أو لغوي، ولكن فقط على أساس العقيدة والدين، وبغض النظر عن العرق أو الثقافة أو اللغة فإن الانتماء للإسلام علاوة على الإقامة تحت حكم غير إسلامي يمكن أية مجموعة من الدخول ضمن موضوع هذا البحث.

ويتضح من هذا التعريف أننا لا نعنى فقط بالعددية، ولكن أيضًا بالنسبة للقوة ومدى توزيعها بين أفراد المجتمع.

ولقد أفرد المفكرون والعلماء خمس خصائص مميزة للأقليات هي:

1- أنها مجموعة اجتماعية محكومة، وأفرادها يعانون التمييز والتفرقة والظلم والاحتقار.

2- أن أعضاء الأقلية يتمتعون بصفات طبيعية وثقافية خاصة تعتبرها الأكثرية صفات منحطة.

---

(1) See haksar, Urmila, and International Bills of human Rights alied Publishers, Bomb, 1974, pp 27.

3- أن يكون أعضاء الأقلية مدركين لذلك الاعتبار، ولكنهم يعرفون وينتمون للمجموعة، وهنالك شعور داخلي بالانتماء لتقوية ترابط المجموعة، وهذا الإدراك ينعكس في سلوكهم. والعديد من أعضاء الأقليات إما أنهم لا يدركون وإما أنهم يرفضون وجود مثل هذه العلاقات. وهذه النظرة تبدو أوضح حينما يهاجم جزء من المجموعة بطريقة ما.

4- والعضوية في مجموعة الأقليات ليست في العادة اختيارات؛ حيث إن الشخص يولد فيها.

5- وأفراد الأقليات في الغالب يتزوجون من بعضهم البعض.

وهذه الخصال الخمس تتوافر في مجموعات الأقليات بطريقة أو بأخرى.

النظرة التاريخية

على الرغم من أن فجر التاريخ قد شهد بعض المجموعات البشرية التي تعيش كأقليات، فإن فكرة حماية الأقليات وشجب التمييز كقضية من قضايا حقوق الإنسان لم يتم إدراكها إلا بعد المصائب والويلات والقتل الجماعي لليهود والبولونيين والأركانيين وغيرهم على أيدي النازية. إن هذا القتل الجماعي والاستهتار بأدنى أساسيات المعاملة الإنسانية على المستوى القومي أو العلمي - خلق هلعًا في عقل أوروبا الحر؛ لذا فما إن وضعت الحرب أوزارها حتى ظهرت رغبة جادة في ألا تتكرر تلك المآسي، وأن يمنح الإنسان حقوقًا إنسانية أساسية.

وفي السابق، كانت معظم التطورات والمحاولات العالمية في إطار عصبة الأمم لحماية الأقليات سياسية أكثر منها إنسانية، بل كانت هذه الحماية ذاتها مقصورة على مجموعات معينة؛ مما سهل للألمان حجة التدخل في الشئون الداخلية للدول، وسهل عليها تنفيذ سياستها التوسعية. بل إن الأقليات ذاتها استعملت لغايات سياسية، حتى أن البعض لعب دورًا نشطًا كطابور خامس ضد أوطانهم[1].

وقد أصبح مقبولاً بصفة عامة بعد الحرب العالمية الثانية أن الأقليات ذاتها ليست مصدر الحروب ما لم تستخدمها لهذه الغاية جولة أخرى تهدد الأوضاع القائمة؛ مما بدل الأهمية السياسية لحماية الأقليات التي كانت محور الاهتمام في نهاية الحرب العالمية الأولى، ليحل محلها التركيز على حمايتهم لأسباب إنسانية. طبعًا في البداية كانت هذه الحماية مقصورة على أقليات معينة، ولكن مع الوقت عممت بغض النظر عن العرق أو الجنس أو الدين[2].

النظـرة الإسـلاميـة

إن الإسلام وهو خاتم الرسالات السماوية، وهو منزل من قِبل الله سبحانه وتعالى ولم يطرأ على دستوره (القرآن الكريم) أي تحريف أو تغيير، بقي بذلك الدين الوحيد الصحيح للبشر جميعًا. والإسلام

(1) المرجع السابق ص 27 ، 28.

(2) انظر المرجع السابق إضافة إلى:

A. H. Robertsons, Human Rights in Europe; Manchester University Press, Manchester, 1977.

يناهض أي تمييز بين البشر على أساس عرقي أو لوني أو قومي. والناس في نظره سواسية في بنوتهم لآدم، وآدم من تراب.

وحتى في مسألة العقيدة فإن الإسلام يعزو الفروق الطائفية إلى عوامل ثانوية. وفي نظر الإسلام كل الناس مفطورون على معرفة وقبول الحق، وليس هنالك من شعب كتبت على أفراده اللعنة أو الكفر مدى الحياة بسبب مولدهم، بل إن القرآن يقرر أن الأمم كلها في تاريخ الإنسانية الطويل قد تلقت الوحي الإلهي عن طريق أنبياء أو رسل بلسان قومهم.

بل يؤكد الإسلام أن الوحي الإلهي المنزل على الأنبياء والرسل، هو جوهر رسالة واحدة هي الإسلام، ويفسر الإسلام الاختلاف في العقيدة إما بسبب سوء الفهم وإما بسبب النسيان وإما بسبب التحريف، وإما بعض العوامل الأخرى[1].

والإسلام يشجع المسلمين لإقامة علاقات طيبة، وأن يعالجوا مشكلة التكامل الإنساني بمفهوم واضح، في فحواه أن هذه العلاقة لا تتم إلا في جو من المساواة والإنسانية والمحبة والالتزام بها بين البشر. إن الأمة الإسلامية كجزء من الأسرة البشرية تؤمن بالوحدة، وبأن تقوم العلاقة بين البشر على أساس من المساواة والمحبة والأخوة الصادقة. ويجب أن تلعب دور القدوة للإنسانية جمعاء التي هي في أمس الحاجة لهذه الأخوة الإنسانية اليوم[2] وهذه المسئولية هي مسئولية الذين يعلمون.

(1) Muslim Communities in Non-Muslim States, Islamic Council of Europe, London, 1980, pp. 57 - 63.

(2) المرجع نفسه ص 74 ـ 76.

إن نظرة الإسلام نظرة معتدلة متسامحة وواقعية في معاملتها لغير المسلمين، وقد يكون عرض بعض الأمثلة لهذه النظرة المتسامحة مفيدًا، وخاصة في مجال الحياة الاجتماعية.

فالقانون الإسلامي يسمح بالزواج من الكتابية في دين تشكل الأسرة إحدى المؤسسات الاجتماعية الأساسية فيه، وهذه الخطوة تمثل سماحة الإسلام إلى حد بعيد، كما أنه يسمح لغير المسلمين في الدولة الإسلامية بممارسة شعائرهم الدينية بكل حرية، مع توفير حياة آمنة لهم، كما يمكن أن يسهموا أيضًا في الدفاع عن الدولة، وكل ما عليهم هو دفع الجزية. ولابد أن نذكر أنه ليس عليهم أن يدفعوا الزكاة، كما هي على المسلم، بل إن لهم الحرية في تنشئة أطفالهم على دينهم وممارسة كل الشعائر والطقوس الدينية وحق التعلم والتجمع والقيام بالأنشطة الجماعية التي لا تهدد أمن واستقرار الدولة[1].

وكنتيجة لهذه النظرة الإسلامية، لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي قتل جماعي لأقلية دينية في بلاد المسلمين، بل إننا حتى اليوم نشهد وجود العديد من الجاليات غير المسلمة في قلب دار الإسلام منذ بدايته، حتى أن لغاتهم ومؤسساتهم مازالت باقية إلى اليوم، بينما لا يوجد أثر مشابه لوجود المسلمين اليوم في الأندلس على الرغم من بقائهم فيها حوالي ستة قرون!!

باختصار، فإن أهم حق أساسي للأقليات الدينية هو قبولها كما يفعل الإسلام؛ حيث إن هذا القبول سيقود إلى حرية ممارسة الدين،

(1) انظر كتاب الجاليات المسلمة في الدول غير المسلمة من منشورات المجلس الإسلامي الأعلى في أوروبا، لندن 1980م ص 76 ، 77، وأيضًا القرآن 24، 45، 36: 16، 144، 63: 4.

وحرية الثقافة واللغة، والحفاظ على المؤسسات الدينية والأنظمة التعليمية المستقلة.

وقد يعترض البعض فيقول إن معظم الدول اليوم دول علمانية، ولا تفرق بين مواطنيها على أساس ديني. وعليه، فإنه ليس من الضروري اعتبار الدين عامل تمييز، ولكن علينا أن نتذكر أنه حتى في الدول العلمانية يلعب الدين دورًا أساسيًا في النسق الثقافي سلبًا أو إيجابًا، وعليه، فإن قبول ثقافة أو دين الأقلية أساسي في معاملتها؛ حيث إنه من منطلق إذا لم تقبلني وأنا مختلف عنك ثقافيًا، فإنك لن تكون مستعدًا لأن تعاملني وتحترم رأيي، ومن ثم فلن تعتبر لي حقوق أقليات!

أمثلة على أوضاع الأقليات

بهذه الخلفية دعونا إلى حقيقة أوضاع بعض الأقليات المسلمة في العالم، فمثلاً نجد أن مسلمي الاتحاد السوفييتى حقهم الوحيد هو لغتهم (ولكن على أساس أن تكتب بالحرف الروسي حتى تنقطع صلة الأجيال الشابة عن تراثها) وبعض الانتماء الديني الصوري[1] إن هدم المساجد وقفل المدارس الدينية والأوقاف الإسلامية هي علامة التسامح الروسي!! إن تهجير المسلمين من أراضيهم وترحيل الروس البيض إلى مناطق المسلمين، عبارة عن استراتيجية للسيطرة عليهم وعزلهم عن إخوانهم المسلمين في العالم. فبينما يمنع تعليم الإسلام لأطفال المسلمين، تفرض الدولة الإلحاد. إن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الجمهوريات الإسلامية تختلف كلية عن بقية

(1) انظر أعمال ألكسندر بينغش وكاليجيه عن أحوال المسلمين في الاتحاد السوفييتي.

الاتحاد السوفييتي على الرغم من أنها أغناها بالموارد الطبيعية، وأن عملية التصنيع لتزيد من سوء وضع المسلمين الذين يسمح لهم فقط بأن يكونوا عمالاً يدويين[1].

ويواجه مسلمو «المورو» في الفلبين الإبادة الجماعية على يد الدولة؛ وذلك لأنهم يطالبون بحقوقهم الأساسية من أجل ذاتيتهم المستقلة.. إن كل الوسائل غير المشروعة والتدخل والاستغلال لواضحة جدًّا في حياة مسلمى المورو، فهم أقل السكان تعلمًا، وأقلهم دخلاً، وأكثر قطاعات الشعب الفلبينى إهمالاً، بينما إمكانيات أراضيهم عظيمة[2].

ويشكل المسلمون في بورما حوالى 10٪ (2.8 مليون) من مجموع السكان، ولكن منذ انقلاب (ني ون) فإن المسلمين غير مسموح لهم بالحج، ووجد مسلمو «أراكان» أنفسهم يواجهون العديد من المصاعب، منها تحديد حركتهم داخل القطر إلا بترخيص، وترحيلهم بالقوة من أراضيهم، بل وعمليات العنف واغتصاب النساء. ومن الصعب الجزم ما إذا كانت هذه المشاكل تتم بمعرفة أو إرادة السلطات، ولكن الحقيقة ما تزال باقية، وهي أن مسلمي أراكان يعانون الكثير هنالك، وحديثًا بدأ الآلاف الهجرة من بورما إلى ما يجاورها من أقطار؛ هربًا من الظلم والقهر، والعديد منهم يموت في مخيمات الحدود من المرض وقلة الطعام[3].

(1) Bay; iraza, bayit, Journal Institute of Muslim Minority Affairs, Vol. No 1, Summer 1979.
(2) S.S. Pirzada, Muslim Communities in Non-Muslim States, op. pp. 78 - 79.

(3) المرجع نفسه ص 76، 77.

إن قضية مسلمي إريتريا هي مثال آخر لما تعانيه الأقليات عندما تحتل أراضيهم، ويسترق أبناؤهم، ويقتل شبابهم جماعيًا على أيدي قوات الحكومة الإثيوبية التي تدعمها روسيا بالأسلحة والخطط. لقد كانت إريتريا مستعمرة إيطالية من 1890 ـ 1941م، ولكن بعد هزيمة إيطاليا في الحرب العالمية الثانية احتلتها القوات البريطانية بدلاً من الإيطالية، وأصبحت البلاد منطقة وصاية للأمم المتحدة تحت إدارة بريطانيا. وفي عام 1952م، خرجت القوات البريطانية من إريتريا، وعندها انضمت المنطقة إلى إثيوبيا في اتحاد فيدرالي، وذلك بقرار من الأمم المتحدة وبمعارضة الشعب الإريتري الذي كان يطمع في الاستقلال.

لقد أعطى في البداية لإريتريا بعض أوضاع الدول المتحدة فيدراليًا، وذلك عن طريق برلمان وعلم وطني وشعار وقوات للحماية الداخلية، ولكن مع مغادرة القوات البريطانية، احتلت القوات الإثيوبية المدن والمواقع الأساسية، وألغى في عام 1958 العلم الوطني والبرلمان. وفي 1962م، أعلنت الحكومة الإثيوبية أن إريتريا جزء من إثيوبيا، ولم يكن أمام الشعب الإريتري سوى حمل السلاح؛ للذود عن وطنه واستقلاله ضد حكومة إثيوبيا ومن يساعدها.

إن المواد 23 إلى 30 في القانون الهندي تتضمن ما يكفل حماية الأقليات، بل إن المادة 25 تعطي لكل فرد الحق في حرية الاعتقاد والتعبير بل ونشر دينه، والمادة 26 تثبت حق إقامة المؤسسات الدينية والخيرية، وأن للأقليات حق إدارة شئونهم الدينية، وتعطي المادة 31 الأقليات الدينية واللغوية الحق في تأسيس وإدارة

المؤسسات التربوية التي تختارها، ولا يمكن لجالية مسلمة أن تطلب أكثر من هذه الحمايات القانونية إن نفذت.

وعلى الرغم من ادعاء حكومة الهند أنها تعامل مسلميها بعدل، فإن هنالك بعض الشواهد التي تثبت عكس ذلك، منها تدخل الحكومة الهندية في المؤسسات التربوية الإسلامية، مثل تدخلها في (جامعة عليكرة)، كما توضحها قضية (عزيز بادش) ضد الاتحاد وهي قضية مشهورة، وانتشار العنف الجماعي ضد الأقلية المسلمة[1] التي أصبحت كبش الفداء لكل ما يحدث في الهند دونما حماية تذكر من الدولة العلمانية.

وإن أوضاع مسلمي بلغاريا واليونان وألبانيا هي قصة أخرى توضح إساءة الإنسان لأخيه الإنسان جسميًا وعاطفيًا. وجميعهم يعانون العزلة والاضطهاد. فمثلاً يقاسي مسلمو (البوماك البلغار) الأمرين تحت وطأة الحكم الشيوعي، أما في اليونان فإن مسلمي اليونان يعاملون بقسوة على أساس أنهم أتراك غير مرغوب فيهم، على الرغم من أنهم مواطنون يونانيون. إن مسلمي (غرب تركيا) لا يتمتعون بحقوقهم الأساسية كمواطنين يونانيين[2].

أما المسلمون في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فإنهم يعانون التمييز والتفرقة، فالمسلمون الآسيويون في المملكة

(1) R.A. Sebeberhirn, Communal Violence in India, Aease study (Ed).
Sayed Z. Abedin, Consultative Committee of Indian Malamazoo, Michigan 1976.

(2) علي كتاني «المسلمون في اليونان» بحث غير منشور ألقي في ندوة «المسلمون في أوروبا»، عقدت بجامعة الملك عبد العزيز بجدة – السعودية، مايو 1980.

المتحدة، والمسلمون الأمريكان السود في الولايات المتحدة يعانون من علة اللون والشكل. إن الرؤية الثقافية للمسلمين في كل أنحاء العالم تجعل منهم وحدة ثقافية متميزة تمكن غيرهم من النيل منهم، وهكذا يتضح أن الأقليات المسلمة في جميع أنحاء العالم تعامل جميعًا كأقلية، وفي الأغلبية منها كأقلية مضطهدة. ومما يؤسف له أن بعض هذه الأقليات لا يكترث بهذا الوضع، بل إن بعضهم أحيانًا يتعاون مع الأكثرية المسيطرة في قهر إخوته والنيل منهم، وعدم حصولهم على حقوقهم كاملة كمواطنين في مجتمعهم. لقد أصبح هذا قدر الأقليات المسلمة حتى أن المسلم الجديد ساعة إعلانه للإسلام، يبدأ يحس بشعور الاضطهاد والتمييز والتفرقة التي يعانيها إخوته المسلمون.

من خصائص الأقليات

ومما نلحظه في هذا المقام أن الأقليات المسلمة كمجموعات، تعيش تحت ظروف بيئية مختلفة، وتواجه أوضاعًا اجتماعية واقتصادية مختلفة.. وإجمالاً هنالك ثلاث بيئات عامة:

1- مجتمعات العالم الثالث التقليدي الذي يحوي تكوينات تاريخية.

2- الديمقراطيات الليبرالية العلمانية التي تضم أقليات إسلامية عابرة حديثة.

3- المجتمعات الأيديولوجية غير الدينية، وهي تتخذ الإلحاد عقيدة ومنهاجًا.

وقبل أن نعالج هذه المجموعات الثلاث، قد يكون من المستحسن أن نستعرض استعراضًا إجماليًا وباختصار العوامل الاجتماعية الاقتصادية التي يجب اعتبارها وهي:

1- الخصائص الديمغرافية (السكانية) وحجم الأقلية، والنسبة الجنسية وتوزيع الأعمار ومعدلات الإنجاب والوفاة.

2- الخصائص الإقليمية: التوزيع الإقليمي والتوزيع الحضري - الريفي.

3- الخصائص الاجتماعية الاقتصادية: التعليم، المهن، الأوضاع العمالية، الدخل، الفقر.

4- الخصائص الاجتماعية الثقافية: الدين، اللغة، الثقافة، اللون.

5- التركيب السياسي: التصويت، توزيع القوى، المراكز الحكومية، التنظيمات الرسمية وغير الرسمية.

ويجانب هذه الخواص، علينا أن نذكر مشاكل الاستيعاب والثقافة الفرعية والتفرد الثقافي وغير ذلك من المشاكل المرتبطة بأوضاع الأقليات.

وعلى الرغم من عدم توافر الإحصائيات الأساسية، فإن هذا لن يمنعنا من الإدلاء ببعض الملاحظات العامة. فالخواص الديمغرافية (النسبة المئوية للأقلية) مؤشر كامن للتمثيل السياسي والقوى العاملة والتوضيحية الثقافية، والنسبة الجنسية مؤشر كامن للتركيب العائلي والاستقرار وطبيعة تكوين الجالية (باقية/ عابرة)، فمثلاً العديد من الجاليات المسلمة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية

جاليات أغلبيتها من الذكور، وذلك لكونهم قوى عاملة مهاجرة لم تستقر بعد.. وبعض الجاليات المسلمة في شرق أوروبا حيث إن الغالبية من الإناث مع تحريم تعدد الزوجات، حيث توفي العديد من الذكور خلال الحروب.. والتوزيع العمري مؤشر للممارسة الدينية واستمرارية الجالية وتقاليدها، ومعدل الإنجاب مؤشر لحياة الجالية على المدى الطويل.

أما بالنسبة للتوزيع الإقليمي فهو مؤشر للوضع التاريخي والضغوط السياسية. فالتوزيع الحضري - الريفي مؤشر لنوعية أسلوب حياة المدينة والريف، وأيضًا نوع الاستيطان.. فمثلاً في الحياة الحضرية، هل تقطن الجالية المسلمة في داخل المجتمعات المغلقة أم في الضواحي؟ وما يترتب على ذلك من تبعات.

أما بالنسبة للخواص الاجتماعية الاقتصادية مثل التعليم، فإن رسم منحنى التحصيل المدرسي للجالية المسلمة، وأنواع التعليم ومستوياته، سيكون مؤشرًا لوضع الجالية الثقافي، ومن ثم وضعها العملي والمهني، والوظائف التي يقوم أفراد الجالية بالعمل فيها بناء على مؤهلاتهم، وما يفتح لهم من مجالات. فهل يعملون ضمن أصحاب الياقات البيضاء أو الوظائف الإدارية أو الياقات الزرقاء أو الأعمال الوضيعة واليدوية، أم في حقل الخدمات؟ أما عن أوضاعهم العمالية فلنسأل عن نسبة البطالة بينهم وصلاتها بالاعتماد الاقتصادي على الآخرين ومستويات الدخل مقارنة بسواهم.

أما بالنسبة للخواص الاجتماعية الثقافية: فهل كونهم مسلمين يحرمهم مثلاً من التعليم، والأعمال المحترمة، والدخل العالي؟

ويضعهم أمام قوانين ولوائح تمييزية.... إلخ. هل اللغة عامل مميز ـ كما هو الحال في إفريقيا ـ حيث المجموعات العرقية تفرق على أساس لغوي وتحاول الأكثرية فرض ثقافتها اللغوية على بقية السكان بالدولة؟

أما بالنسبة للتركيب السياسي فهو عامل مهم لقياس مدى معاملة الأقليات. إذا كان النظام السياسي ديمقراطيًّا، فإن الأقلية لن تستفيد من النظام حتى تتعلم الأسلوب السياسي وتقدم قضاياها عبر الأحزاب السياسية الرسمية أو التدعيم في التصويت، وفي حالات خاصة بالبلاغات والتصريحات الساخنة كما هو الحال بالنسبة للأمريكان السود الآن. إذا كان النظام السياسي نظامًا أيديولوجيًّا، فإن المسالمة قد تُبقي على حياة الجالية والمحافظة على بقائها، أو أن يكون الاختيار الآخر العصيان والانفصال و(الدعاية) المناهضة. فحال المسلمين في الاتحاد السوفييتي يمثل إلى درجة ما الطابع الأول، بينما المسلمون في إريتريا يمثلون الطابع الثاني.

وبهذا الإيضاح المختصر للخواص دعنا ننظر للأقليات المسلمة في هذه البيئات المختلفة. ففي العالم التقليدي «دول العالم الثالث» نجد أن نشأة الأقليات المسلمة تعود إلى ثلاثة عوامل:

1- بقايا جاليات الدعاة المسلمين كما هو الحال في العديد من الدول الإفريقية، وبالذات في وسط وجنوب إفريقيا وفي الشرق الأقصى وآسيا، حيث عملت الأديان المحلية المنافسة أو الحملات الصليبية الغربية ـ على إيقاف المد الإسلامي.

2- الأقليات المسلمة الحاكمة التي استبدلت ووضعت تحت سيطرة غير المسلمين من المحليين بدعم من القوى الاستعمارية، كما هي الحال في الهند وشرق إفريقيا.

3 ـ الأكثريات المسلمة التي تسيطر عليها أقليات غير مسلمة، والتي تحظى بالمعاملة التمييزية من السياسة الاستعمارية، مثلما يحدث في غرب إفريقيا وبالذات في نيجيريا وسيراليون .... إلخ.

معاملة الأقليات المسلمة

ومعاملة الأقليات المسلمة تحت هذه الأنماط الثلاثة تتشابه وإن اختلفت نوعًا ما في الوسائل. ففي النمط الأول، الجالية المسلمة لم تتكون بعد بصورة جيدة، ولكونها بعيدة ولتأثير التيارات الغربية، فإنها تعاني من قلة فهمها للإسلام وأيضًا كونها حدِّية اجتماعيًّا.

أما النمطان الثاني والثالث فإنهما يعانيان من عقدة الانتقام التاريخي من الأكثرية المسيطرة الحالية، فحالة المسلمين في الهند والجاليات العربية المسلمة في شرق إفريقيا أمثلة من النمط الثاني، وفي هذا النمط نجد أن المؤسسات الإسلامية والوظائف الاجتماعية مقلوعة من جذورها، وتحت ستار العلمانية يعاني المسلمون من ذاتية انتمائهم للإسلام؛ ولذا فقد التعليم الإسلامي أهميته في الهند، وأصبح تركيبه الأكاديمي والمالي واهنًا وغير مستقل، أما الأوقاف الإسلامية فإنها تعاني نفس السياسة.

أما في النمط الثالث فإن الأقلية غير المسلمة وهي الحاكمة كما هو الحال في عدد من دول غرب إفريقيا، فإن كل سياسات الحكومة تتجه

نحو عزل السكان المسلمين عن المراكز القيادية، وتكوين المجتمع على أسس غير إسلامية، بل أحيانًا معادية للإسلام ومناهضة لنمو الجالية المسلمة واستقلالها، وهنالك بعض الأدلة على المعاملة التمييزية والتفريقية، مثل محاولة صد المسلمين عن السكن في العواصم، كما اقترح حول قرى توان في السيراليون، وفي بعض الحالات تصدر بعض القوانين لإعاقة النمو السكاني للمسلمين بطرق التعقيم، أو قتل المسلمين في المظاهرات، وغير ذلك من أفعال.

ولهذه الأنماط الثلاثة خواص الأقليات الديمغرافية والاجتماعية الاقتصادية، والاجتماعية الثقافية، والسياسية، في المتوسط تكون حالتها كعامة السكان في القطر، ولكن بالنسبة للاعتبار السياسي والثقافي فإن إهمالهم يكون أكثر وضوحًا؛ بمعنى أن السكان المسلمين يعانون الأمية وسوء التغذية والتخلف والبطالة وبقية أمراض مجتمعات العالم الثالث، أضف إلى ذلك العجز عن شرح وعرض مشكلاتهم.

أما النموذج الثاني، الديمقراطية الليبرالية العلمانية، فإنها تمثل نوعًا جديدًا لتوسع الإسلام، وذلك على صورة الهجرة الجماعية للقوى العاملة من الدول المسلمة، أو اعتناق الإسلام من قبل مجموعة سكانية محلية لا بأس بها، مكونة بذلك جالية دينية جديدة. وأكثر البلدان تمثيلاً لهذا النمط دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

وعلى الرغم من أن هذه الدول غارقة في العلمانية فإن الديانة الغالبة ما تزال الصليبية. ومعظم هذه الدول ذات علاقة استعمارية

تاريخيًا بالإسلام. أضف إلى ذلك أن هذه المجتمعات طبقية؛ حيث تكون الطبقة العليا هي القوية، والأقليات في الطبقة السفلى، والجاليات المسلمة في هذه البلدان لم تتكون كأقليات دينية بعد، على الرغم من وجود مساجد ومراكز ثقافية هنا وهناك.

والوسط الثقافي في هذه البلدان يجعل تكوين الجالية المسلمة شيئًا صعبًا، فالمسلمون في الغالب أميون أو شبه أميين يقومون بالأعمال اليدوية ذات الدخل المنخفض، كما هو الحال في فرنسا وألمانيا وبريطانيا. وأيضًا نظرًا لمستواهم الاجتماعي والمعيشي، فإن هؤلاء المسلمين يضطرون للسكن في الأحياء المزدحمة والموبوءة أخلاقيًّا؛ حيث المسكرات والمخدرات والأخلاق المنحطة.

أما بالنسبة للولايات المتحدة وكندا فإننا نقابل وضعًا مختلفًا نوعًا ما، فالمسلمون المهاجرون يمثلون المحترمين المؤهلين بمؤهلات عالية، ومن ثم فإنهم اقتصاديًّا في الطبقة العليا، ويعتبر معظمهم من سكان الضواحي، بينما نجد معتنقي الإسلام غالبيتهم من الطبقات الفقيرة، أضف إلى ذلك أن الولايات المتحدة وكندا بلدان واسعة، والمسلمون متناثرون في أرجائها؛ مما يجعل ظهورهم كجالية دينية أمرًا صعبًا. والحقيقة أن معتنقي الإسلام الجدد في وسط المدينة وفي الأحياء المغلقة والمسلمين المهاجرين والذين يفترض أنهم يعرفون عن الإسلام أكثر- يسكنون الضواحي؛ مما يزيد من صعوبة تكوين جالية إسلامية صلبة.

والجاليات المسلمة في هذه الأقطار تواجه مؤسسات راقية ذات تاريخ وخبرة في مجالات التعليم والضمان الاجتماعي والثقافة..

إلخ، ولكن تركيب هذه المؤسسات في وضع مناقض للإسلام؛ مما يجعل الجاليات المسلمة تخشى انحلال شبابها وانضمامه فيها. وقد نجد أن معظم المسلمين يتمتعون بالحريات المحدودة في الاعتقاد والعبادة والتسهيلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ مما يجعلهم لا يفكرون بجدية في مستقبل أطفالهم وأسرهم وجالياتهم في هذه الأقطار. والإسلام في هذه الديار يواجه مشكلة عدم الاعتبار، والمسلمون يواجهون مشاكل الاستيعاب والتبعية، ومؤخرًا بروز الجماعات اليمينية المتطرفة في هذه المجتمعات التي تطالب بالاستيعاب الكامل أو الهجرة المعاكسة، وقضية الآسيويين في المملكة المتحدة مثال جيد على ذلك.

أما البلدان الأيديولوجية المضادة للدين وبالذات الشيوعية، فإنها تمثل النمط الثالث للبيئات التي توجد بها الأقليات المسلمة، ففي الاتحاد السوفييتي هنالك نحو 50 مليون مسلم، وفي الصين ما يقارب نفس الرقم، وهنالك بعض الملايين في دول أوروبا الشرقية. وكل هؤلاء المسلمين يواجهون الخطر المباشر لذاتيتهم ووجودهم من بداية العقد الثالث من القرن العشرين. فسياسة هذه الأقطار هي محو العاطفة والممارسات الدينية. فمثلاً كان لمسلمي الاتحاد السوفييتي أكثر من 24.000 مسجد، إضافة إلى الأوقاف الإسلامية في سنة 1920م، أما اليوم فهنالك فقط 200 مسجد عامل، ومعظم المنائر الإسلامية والمساجد حولت إلى متاحف أو استخدمت في أغراض أخرى، وفي بعض الدول الشيوعية، للدولة دور نشيط في التأكد من محو كل آثار الدين، وقد تكون ألبانيا ألعنهم في ذلك!!

أما بالنسبة لبقية الدول الشيوعية فأقل ما يصنعونه هو تحديد مجالات الدين، وحصرها في أضيق الحدود.

طبعًا في كل من هذه الأحوال يواجه المسلمون قيادات وقوى لا دينية تريد أن تمحو الوجود الإسلامي الثقافي كليًا؛ بمعنى أن المسلمين يواجهون حملة لتجهيلهم بالإسلام، فمثلاً قد يكون صعبًا جدًّا الحصول على كتب عن الإسلام، وخاصة القرآن الكريم والمسلمون محصورون في تأدية الحج، ولا يسمح لهم بالعمل بقوانين الإرث الإسلامية.... إلخ. وإنها لمعجزة بقاء هذه الجاليات على إسلامها تحت نيران الأوضاع الشيوعية.

حقـوق معينـــة

إن أول الحقوق المشروعة التي تريدها الأقليات المسلمة في العالم هو حق حرية ممارسة دينهم، وأن يزودوا بكل التسهيلات اللازمة التي تمكنهم من القيام بالصلوات اليومية والصيام في رمضان، وأن تكون لهم حرية ممارسة الانتقاءات الثقافية ذات الصلة بالعادات العامة في المجتمعات التي يعيشون فيها، وذلك على أساس من مفاهيم الإسلام، وألا يفرض عليهم منها ما هو ضد رغبتهم أو ضد تعاليم دينهم، مثلما كانت تفرضه المدارس البريطانية على الفتيات المسلمات «بمنعهن من ارتداء الحجاب، وإجبارهن على ارتداء الملابس مخالفات بذلك تعاليم الإسلام»، كما أن الاحتفاظ بلغة الأقلية وطريقة كتابتها تكون في بعض الأحيان الدلالة الأساسية لذاتيتهم، واعتبارهم كجالية مستقلة. والحفاظ على المؤسسات الإسلامية، مثل الأوقاف والمحاكم الشرعية، على الأقل

للفصل فيما يحدث بين المسلمين على أساس من شريعتهم خاصة قوانين الأحوال الشخصية ـ يمثل أدنى حد تتطلع إليه الأقليات دون شعور منها بأنها تعيش تحت نظام تمييزي.

وتحتاج الأقلية دائمًا لنظام تربوي يضمن لها بقاءها وعدم ضياع دينها. وعليه، فإنه من حق الأقلية الاحتفاظ بمدارسها، بل لها أن تقوم المدارس العامة بتخصيص دروس عن الإسلام لأطفالهم يقوم بها مدرسون مسلمون موثوق بهم. وأيضًا من حق الأقلية ألا تذوب في المجتمع أو يفرض عليها طراز حياة غريب أو معارض لروح الدين.

إن طبيعة الإسلام لا تسمح بأن يقتصر الاهتمام على جزء من حياة المؤمن بل إنها تدعو للتأثير على كل جوانب حياته وتوجيهها، ولكن الجاليات في هذا القرن وجدت نفسها في وضع أقلية مسلمة لأول مرة في تاريخها. إن مشكلة التأقلم مع الوضع الجديد، وما يترتب عليه من آثار عن كيفية الممارسات الدينية تعتبر مشكلة إسلامية من الناحية الدينية، ولكن ضمان الحقوق الدينية الأساسية هو بمثابة مشكلة اجتماعية سياسية للمجتمعات التي يعيشون فيها. فأما مشكلة وضعهم كأقلية وما يترتب عليه من عدم تمكنهم من ممارسة الإسلام كمنهج حياة كامل نظرًا للواقع الذي يعيشونه، فإن هذه تعتبر مشكلتهم الأولى، وهي مشكلة الأمة الإسلامية، وعلى المسلمين أن يجدوا لها حلاً على الصعيد العقدي أو الشرعي. ولكن الشطر الثاني المتعلق بالمحافظة على كيانهم كأقلية دينية تتمتع بحرية العبادة والسلوك الثقافي وفقًا لمعتقداتهم، فإنما يقع على

عاتق العالم وجميع الدول التي يعيشون فيها على وجه الخصوص. على أنني أعتقد أنه بالنسبة للشطر الأول المتعلق بتأقلم المسلمين مع الوضع الجديد فإن سماحة الإسلام ونظرته للأديان الأخرى ستجعل عملية التعايش ميسورة مع الحفاظ على العقيدة.

واجبات محدودة

إن من واجبات الأقليات أن يكونوا مواطنين مخلصين يحترمون قوانين الدولة التي يعيشون فيها، وعليهم ألا يبتزوا أو يحتكروا أو يهاجموا ملكيات الآخرين، بل عليهم ألا يظهروا أي علامات للاحتقار أو عدم الاحترام لثقافة أو دين الآخرين. إن التزامهم وإخلاصهم لدولتهم سيضمن عدم كونهم «طابورًا خامسًا» لأي قوة خارجية قد تسعى لبعض المكاسب أو الإساءة للدولة.

إن كل هذه الواجبات ليست على أي حال من الأحوال ضد تعاليم الإسلام بل إن المسلم مدعو لاحترام أديان وثقافة الآخرين. وعليه، فإنه على الرغم من أن الوضع الجديد يجعل المسلمين في وضع غير مميز فإن أخلاقهم تساعدهم على التعايش المحترم!!

دور المنظمات العالمية

ليس هناك ما يدعو لذكر أمثلة أكثر لهذه الصورة الحزينة المؤسفة، ولكن علينا أن نسأل أنفسنا ماذا يمكننا أن نفعل لتغيير أوضاع هذه المجموعات المستضعفة، ولسوء الحظ، فإن هناك العديد من العوائق؛ أولها: النفاق السياسي، فيما يعرف بسياسة عدم التدخل في الأمور أو السياسات الداخلية. العائق الثاني: هو صعوبة تحديد

متى وكيف يمكن الحكم على أوضاع ومشاكل الأقليات. العائق الثالث: هو الكيفية التي يمكن أن تقدم بها الأقليات شرح ما تعانيه. العائق الرابع: الاستغلال السياسي، واستغلال القوى للأقليات الدينية والعرقية؛ حتى يوسعوا من نفوذهم وسيطرتهم على العالم.

إن على منظمات حقوق الإنسان والمهتمين بذلك، الالتزام الخلقي أن يقفوا في وجه الدول التي تطبق قوانين غير عادلة في معاملة أقلياتها، وذلك بالحديث العلني عن إساءتها. إن مثل هذه الإجراءات لا يمكن أن تفسر كتدخل في الشئون الداخلية. وعلى منظمات حقوق الإنسان نفسها ألا تميز في طريقة معالجتها للمجموعات المضطهدة. فمثلاً يجب ألا يخصصوا الاتهامات العنيفة والتغطية الإعلامية المكثفة من أجل ما يحل من إساءة بيهودي واحد مع الصمت المطبق أو السلبية تجاه قضايا ملايين معذبة في أطراف العالم. فمما يؤسف له أنه كلما ازداد سوء معاملة جماعة ما قلت معرفة أحوالهم، إن هذه مسألة خطيرة فهي تتحدث عن مؤامرة صمت وإهمال. إنها تفرقة غير عادلة وغير أخلاقية، فعلى الرغم من إيماننا بوجوب قيام المنظمات المهتمة بحقوق الإنسان في وجه التفرقة والتمييز، حتى وإن كان ضد شخص واحد، فإننا ندين حصرها وقصرها على مجموعة على حساب الآخرين من المسجونين والمظلومين. إن المنظمات حينما تقوم بمثل هذا العمل، فهي تمارس ما تقف ضده!! إضافة إلى ذلك فإنه يجب أن تكون الأقليات نفسها هي التي تحدد ما تعانيه من أوضاع، فللأسف عانت الملايين باسم الاشتراكية والتقدم والإصلاح. والمأساة أن العديد من أبطال حقوق الإنسان بدلاً من أن يغضبوا لانتهاكات هذه الحقوق، يصبون غضبهم على هذه الأقليات بحجة

تعصبهم ورجعيتهم وتخلفهم؛ أي: أنهم يجعلون من أنفسهم قضاة فيما يجب أن يقبل أو يرفض الناس، بدلاً من أن تكون للناس حرية الاختيار. فهي على كل حال حياتهم ولهم حرية توجيهها. إننا إذا لم نعطهم هذا الحق، فإننا لن نختلف عن جلاديهم!! وأيضًا فإن معظم المؤسسات والمنظمات الدولية فشلت في إعطاء الأقليات الفرصة في تمثيل قضاياهم أمام العالم، ففي الغالب يمثلهم غيرهم وكأنهم بكم. في العديد من الأحوال يستمر عناء الأقليات دون أن يشعر العالم؛ وذلك لعدم توافر فرصة عرض قضاياهم أمام العالم، إضافة إلى أن هناك بعض الدول التي تستعمل بعض الوصوليين من أبناء الأقليات لإعطاء صورة مزورة تفيض بالإشراق عن أوضاع إخوانهم أمام التجمعات الدولية على أساس تضليل الرأي العام العالمي!!

إن أخلاق السياسة الحديثة تقوم على المصالح؛ مما يؤدي إلى أن تصبح بعض الدول صماء بكماء تجاه ما تعانيه الأقليات، خاصة إذا كانوا على علاقة وطيدة مع الدولة المستبدة، وكأنه في التحليل النهائي لا يلتفت لمعاناة الأقليات وأوضاعهم ما لم تكن هناك فائدة تجنيها الدولة من ذلك. إن هذا الموقف في العديد من الحالات يعطي للدولة المستبدة الانطباع بأن لها الحرية التامة في ممارسة ما تريده من استبداد بحرية مطلقة دون نقد أو خوف من الاحتجاج العالمي. إن هذا الوضع يؤدي إلى وضع مقايضة في طريقة معاملة الأقليات على أساس منطق «إن تسكت عني أسكت عنك»!!

وأمام هذه العوائق الحقيقية يجب علينا أن نسعى إلى استخدام جميع الوسائل الكفيلة بتحسين نوعية حياة هذه الأقليات. إنني

أعتقد أن شيئًا من التعاون بين الأديان سيكون مفيدًا، وذلك على أساس أن تشكل الجمعيات الدينية في مختلف أنحاء العالم واجهة أمام الدول المستبدة، والتي تفرق أو تميز بين مواطنيها على أساس ديني. إن مثل هذا الموقف سيكون ذا صدى عالمي، وسيكون دونما شك قوة مؤثرة في تغيير الأوضاع القاسية التي تعيشها هذه الأقليات، وثانيًا إن أية مساعدة تقدم للأقليات يجب أن تكون لتحسين وضعهم وليس للعكس. فأحيانًا تكون الاحتكاكات أو التهجمات الشديدة مما يعطي نتائج عكسية على الأقليات. إننا إن كنا جادين في مساعدة الأقليات فيجب علينا أن نضع خططًا تفصيلية لكل حالة بطريقة مستقلة.

كلمة ختام

وفي الختام، علينا أن نتذكر أن ما هو ـ بالنسبة لنا ـ نقاش أكاديمي إنما هو واقع حي للضحايا الذين يعيشون يوميًّا. إن علينا التزامًا خلقيًّا يتمثل في ضرورة عمل شيء ما يخفف آلام هذه المجموعات المتضررة بأسرع ما يمكن، مع تذكرنا للعوائق المذكورة سابقًا، وحيث إنه بعد هذا الاستعراض السريع يبدو التشاؤم واضحًا سيما في أحوال المسلمين كأقليات في العالم، فإن هنالك بعض الجوانب المتفائلة المشرقة يجب أن تقال:

أولاً: إن بقاء إيمان وذاتية (شخصية) هذه الأقليات المسلمة على الرغم من العقبات التي تحيط بها ليشجع تمامًا، وإنها لدليل على أن الإسلام تعدى مرحلة أزمة الإلغاء منتصرًا، وإن كانت العقبات مستمرة.

ثانيًا: إن هذه الأقليات تمثل جزءًا نابضًا متحركًا من الأمة، وهم دعاة وسفراء الإسلام في دار الحرب، وصلاتنا مع العالم غير المسلم يجب أن تمر من خلالهم ممثلين لمصالح العالم الإسلامي.

وفي الختام أود أن أختصر ما قلته سابقًا

أولاً: إن وضع المسلمين كأقلية حدث تاريخي لم يسبق له مثيل؛ ولذا فإنه يحتاج إلى وصفات جديدة. وإن أهمية الوضع تفرض علينا عدم الإبطاء، بل استخدام كل الوسائل للعمل.

ثانيًا: مشكلة التعريف وطريقة دراسة الأقليات. بالنسبة للتعريف، فنحن كمسلمين يجب أن نوجه اهتمامنا إلى المشاكل الخاصة بالأقليات المسلمة، أما بالنسبة لطريقة البحث، فإنه يجب أن نستفيد من ميدان دراسة الأقليات النامي في الأوساط الأكاديمية الغربية، ولكن يجب علينا أن يكون لنا وجهة نظر خاصة تساعدنا في دراسة الأقليات المضطهدة كقضية أخلاقية، وليست كمسألة أطماع سياسية للتدخل في شئون الدولة الداخلية.

ثالثًا: إن هنالك بيئات مختلفة تعيش فيها الأقليات، وإن كل بيئة تضع عقبات ومشاكل معينة، وقد تنشئ حسنات وخدمات. وإن كنا جادين في خدمة الأقليات، فعلينا تزويدهم بما لدينا بأسرع ما يمكن، وألا نظن أن ما يجب أن يفعلوه هو ما نعتقد بأهميته لنا. فالمثل يقول: لا تعط المريض أغلى دواء ولكن أعطه الدواء المناسب لحالته!!

وختامًا، أود أن أنبه إلى أن البلاغات والخطب النارية عن أوضاع الأقليات قد لا تفيد هذه الأقليات أحيانًا، فمعظمنا يحاول أن يستغل حالة الأقليات المسلمة على المدى القريب والبعيد، ونسيء لعلاقتنا مع الدول غير المسلمة نفسها، لذا فقبل أن ندافع عن الأقليات المسلمة عاطفيًا، وقبل أن نرفع أصواتنا بالاحتجاج لابد أن نسأل أنفسنا عن ثمرة هذا الجهد وفي سبيل من؟ هل سيؤدي الاحتجاج لتحسين وضعهم أم العكس؟ وأخيرًا، وليس بآخر فلابد لنا أيضًا من استخدام الحكمة في الأقوال والأعمال في معاملة الأقليات غير المسلمة في أوطاننا؛ حيث إننا سنتحاكم في احتجاجنا إلى ما نقدم عليه معهم.

وبالله التوفيق،،

حول أوضاع المشاركـة في شؤون الولايات العامة لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة[1]

المستشار / طارق البشري[2]

مقـــدمـــة

الحديث عن الأقليات في التاريخ الحديث يتناول عدة محاور هي:

1- المركز الذي تشغله الأقليات في العصر الحديث.

2- الأقليات والعصر الحديث في بلادنا العربية والإسلامية.

3- يدور الحديث حول الأقليات الدينية غير الإسلامية في بلادنا العربية الإسلامية خاصة، دون التطرق إلى الأقليات عامة.

4 ـ الاهتمام بقضية مشاركة غير المسلمين للمسلمين في إدارة الشؤون العامة للمجتمعات الإسلامية، وهي قضية محل خلاف يحتاج بحثها ومناقشتها إلى النظر في ثلاثة أمور:

(أ) النظر إلى هذه المشاركة في إطار علاقات حقوق الإنسان المتخذة إطارًا مرجعيًا الآن للفكر الوضعي.

---

(1) مجلة المسلم المعاصر العدد (69 / 70) أغسطس / يناير 1994. محاضرة بتاريخ 8/11/1992م.

(2) مفكر إسلامي ونائب رئيس مجلس الدولة سابقًا.

(ب) النظر إلى هذه المشاركة في إطار الفقه الإسلامى، وبيان منهج النظر الشرعي والواقعي في هذا الصدد.

(جـ) النظر في الجانب التنظيمي للمجتمع، وفقًا لما تفتقت عنه أوضاع مجتمعاتنا المعاصرة، مما يتماشى ولا يتعارض مع أصول النظر الشرعي الإسلامي، وبيان ما إذا كان ثمة إمكان لتنظيم إجماعي يكفل تحقيق هذه المشاركة، وما الضوابط التي تحدد ذلك.

أولاً:

من أشهر الوثائق السياسية في عالم اليوم «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948.

ولم تصدر هذه الوثيقة من فراغ، إنما لخصت وبلورت ما انتهى إليه الفكر الغربي على مدى قرون نهضته الأخيرة في العصر الحديث، وأهم وثيقتين غربيتين سابقتين هما:

1- إعلان الاستقلال الأمريكي الذي صدر في يولية سنة 1776 في حرب استقلال أمريكا ضد الاحتلال البريطاني لها، وتضمن الإعلان «أن كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية»، وأشار إلى حق الإنسان في الحياة والحرية والمساواة.

2- إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية في أغسطس سنة 1789، وتضمن «يولد الناس أحرارًا ومتساوين في الحقوق»، وما لبث هذا الإعلان أن صار ذا شهرة واسعة وصيت

ذائع، وأضحت مبادئه من الأصول التي انبنى عليها الفكر السياسي الغربي في العصر الحديث.

لقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 1948 وثيقة دولية ذات إشعاع على الدساتير والقوانين الوطنية التي تصدر في غالب الدول، وبعد صدور هذا الإعلان عملت الأمم المتحدة على إنجاز مهمة أكثر صعوبة، وهي تحويل مبادئ هذا الإعلان إلى مواد تتضمنها معاهدة دولية، تقرر التزام الدول المصدقة على هذه المعاهدة بتطبيق هذه المبادئ؛ أي: تحويل المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان إلى أحكام قانونية ملزمة.

وأعدت الهيئة العالمية مشروعي اتفاقيتين؛ الأولى: تتناول الحقوق المدنية والسياسية، والثانية: تعالج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. وفي 16 ديسمبر 1966، صدقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على هذين المشروعين، ولكن كان تنفيذ كل منهما يتطلب موافقة 35 دولة على الأقل، ولم يتوافر هذا العدد إلا بعد عشر سنوات في 3 يناير سنة 1976 بالنسبة للاتفاقية الخاصة بـ «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» وفي 23 مارس سنة 1976 بالنسبة للاتفاقية الخاصة بـ «الحقوق المدنية والسياسية».

وتتضمن اتفاقية الحقوق الإنسانية والسياسية حق كل كائن بشري في الحياة والحرية والأمن والحياة الخاصة، وحقه في المحاكمة العادلة، وحمايته من العبودية ومن الاعتقال، وحقه في حرية الفكر والضمير والديانة، وممارسة الرأي والتعبير عنه، وحقه في التنقل والتجمع، كما تتضمن الاتفاقية الاقتصادية والاجتماعية كفالة ظروف

المعيشة الأفضل، وحق الشخص في العمل والأجر العادل، وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية، وتشكيل الجمعيات والانضمام لها ... إلى آخر ذلك مما لسنا بصدد بحثه ولا حصره، ولكننا بصدد ذكره كخريطة فكرية عامة لنلتقط الخيط الذي يتعلق بالموضوع المطروح.

فإن أهم ما يفيدنا مما ورد بهذه المبادئ فيما يتعلق مباشرة بموضوع الأقليات هو مبدأ المساواة بين البشر. فموضوع الأقليات في العصر الحديث يجد إطارًا مرجعيًّا له في مبدأ المساواة، الصيغة التي أشارت إليها وثائق حقوق الإنسان، واعتبرت لدى كثيرين مرجعًا عالميًّا معاصرًا لهذا المبدأ.

ويسهل جدًّا القول بأن الإسلام كان سابقًا لهذه الوثائق في تقرير جملة المبادئ التي تضمنها، حماية لحق الإنسان في العيش الحر الكريم، بموجب وصفه الإنساني العام. وهذا هو الواقع الذي تنبئ به الحقيقة التاريخية، وعلى رأس تلك المبادئ وأخصها، مبدأ المساواة بين البشر.

هذا الأصل صاغه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى بقوله: «يولد جميع الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق ....». وهذا الأصل المشهور المتكرر في الوثائق هو ذاته نص عبارة «عمر بن الخطاب» ـ رضي الله عنه ـ وهي عبارة: «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». ويؤكد معناها أن قائلها لم يكن محض مفكر أو كاتب، إنما كان حاكمًا، قالها في عز سطوة الحكم والولاية، وأنه لم يكن يمثل شعبًا مقهورًا، إنما كان يمثل القوة الإسلامية الغالبة، ولقد قالها ليحمي غير المسلمين المغلوبين.

وهذه العبارة بقيت يتناقلها عبر مئات السنين تلاميذ المدارس وصبية الكتاتيب في بلاد المسلمين، وهذا أحمد عرابي زعيم ثورة سنة 1882 في مصر، يقف بجواده يواجه خديوي مصر في ميدان عابدين في 9 سبتمبر سنة 1881 ويقول له: «لقد ولدتنا أمهاتنا أحرارًا، ولن نستعبد بعد اليوم»، ولم يكن عرابي طالع إعلان الاستقلال الأمريكي، ولا إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، إنما كان يردد قولة عمر مما تعلمه وهو صبي.

والقرآن الكريم عندنا يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: 13] إنما يشير إلى وحدة المنشأ للناس كافة، الذين وجه الحديث إليهم بغير حصر المؤمنين وحدهم، والرسول الكريم يوصي في خطبة الوداع «**يأيها الناس، إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب**»، ثم يؤكد أن لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أبيض «**إلا بالتقوى**»، بهذا يتقرر أصل التساوي بين البشر جميعًا حسب خلقهم الأول، وبما قاله النبي ﷺ يتقرر أن التفاضل بعد ذلك يرد من الفعل الإرادي البشري وهو التقوى، والتقوى جماع خاصتي العمل والإيمان، والتعامل والسلوك. وبهذا فإن الناس لا يتفاضلون إلا بما في مكنة كل منهم من وجوه الخيارات الإرادية المتاحة للناس، والتي ترد بشأنها تبعة الثواب والعقاب.

والمساواة تعني منع التمييز بين الناس بوصف يعلق بهم أو بسبب يلحق بهم، دون أن يكون لإرادتهم دخل في هذا التعلق أو الإلحاق، وأن يقوم هذا الوصف أو السبب لديهم على وجه الاطراد،

ودون أن يكون في مكنتهم بالعمل الإرادي أن يرفعوه أو يتجاوزوه، وأن يقوم أي من هذه الأوصاف أو الأسباب لدى جماعات من البشر تشترك فيه، وتلك هي الأسباب والأوصاف المتعلقة بالجنس أو العنصر أو لون البشرة أو اللغة الأصلية .. إلخ

والمساواة تعني أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكونين لها بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يميز أي فرد عن الآخرين إلا أن تكون أوصافًا مكتسبة ـ أي أوصافًا مفارقة، وغير لصيقة بالفرد التصاقًا شبه دائم، كشرط بلوغ سن معينة، للتمكن من إجراء أعمال معينة أو تولي وظائف معينة، فالسن إن لم تكن شرطًا مكتسبًا فهي وصف مفارق يطرأ على الإنسان ثم يتجاوزه .... إلخ

ونصل الآن إلى ما نود تحريره في أمر المساواة والأقليات:

فبعد أن قرر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى أصل المساواة بين الناس كافة في الكرامة والحقوق، حظرت المادة الثانية التمييز بين الناس «أي تمييز» كان، سواء بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد، دون أي تفرقة بين الرجال أو النساء، ويثير هذا الإعلان عدة تساؤلات وملاحظات:

أولاً: إلى من يتوجه هذا الإعلان بعدم التمييز بالمساواة بغض النظر عن اللون أو الجنس؟ إن مقدمة الإعلان تتوجه بهذه الأحكام إلى كل فرد وهيئة في المجتمع، وعن طريق التعليم والتربية، واتخاذ الإجراءات مطردة قومية وعالمية؛ لضمان الاعتراف بها ومراعاتها

بصورة عالمية فعالة بين الدول والأعضاء ذاتها، وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها. فخطاب المساواة وعدم التمييز يتجه إلى الدول بشأن الشعوب الخاضعة لسلطانها.

ثانيًا: إن الحقوق والحريات الواردة بالإعلان، مشمولة جميعها بحكم المساواة وعدم التميين، وهو مما يمكن أن ينقسم إلى نوعين؛ أولهما: حقوق حريات تتعلق بالأفراد والجماعات الأهلية، بحق الحياة وحرية المسكن، والحق الثقافي والتنقل والتملك، وحرية الرأى والتعبير، وهذا النوع لا يثور بشأنه مشكل في صدد الموضوع المطروح، فهي أمور معترف بها سواء في القوانين الوضعية أو الإسلامية. أما النوع الثاني فهو ذلك الذي يتعلق بالولايات العامة، وهو ما عبرت عنه المادة 21 من الإعلان العالمي بقولها:

1- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين.

2- لكل شخص نفس الحق في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

3- إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة.

ثالثًا: في هذا النوع الأخير يظهر وجه ما يتعين تبينه وتحريره فيما يتعلق بحقوق الإنسان، فهى إذن وردت عامة شاملة مطلقة، وتضمنت وجوب التساوي المطلق بين الناس كافة في كل الحقوق والحريات، ونجد الدول وشعوب البقاع الخاضعة لها، ونجده في المادة 21 يقر حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة «لكل فرد .... (بالنسبة) لبلاده» وكذا تقلد الوظائف العامة، فهذا الحق منسوب لدولة ولجماعة سياسية.

رابعًا: ومن هنا نصل إلى نوع التصنيف الذي تقوم عليه الدولة، والذي يميز شعبًا عن شعب آخر، والذي يبين جماعة من جماعة أخرى، له أثره في تبين نسبية الحقوق المتاحة بالإعلان العالمي. ومعنى ذلك أن في الإعلان العالمي للحقوق ما لا يمكن تصور إعماله إعمالاً مطلقًا ومجردًا، إنما يجري إعماله في إطار العلاقة بين كل من الدول ومواطنيها؛ أي: أن الدولة تكون ملتزمة بالتسوية بين مواطنيها بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين.. إلخ، ولكن لايقوم عليها هذا الالتزام في كل الحقوق والحريات بالنسبة لغير مواطنيها، ومن ثم فإن حق التملك لايلزم أن يكون مطلقا لغير رعايا الدولة، وحق التنقل أيضًا. وهكذا.

خامسًا: ومن جهة أخرى فإن حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة ليس مطلقًا، ولكنه مقيد بإطار الرابطة بين الفرد وبلده، وكذلك تقلد الوظائف العامة، وبهذا يتأثر إعمال هذا الحق بإطار الإقليم المحدد لسلطة الدولة، والتصنيف السياسي الذي قامت على أساسه الجماعة المكونة للدولة. فإذا كانت الجماعة السياسية قائمة على أساس «القومية» وكانت الدولة دولة قومية بشكلها الناصع، فليس ثمة مشكل يتعلق بالمساواة ولا بالتمييز، فإن الفرد إما أن يكون مواطنًا ينتمي لهذه القومية ويتمتع بحقوق الإنسان، وإما أن يكون «أجنبيًّا» لا تشمله ضوابط تلك الحقوق المتعلقة بصلة المواطن بدولته.

إنما تثور المشكلة دائما في الدول ذات القوميات المتعددة، والدول التي تقوم على أساس غير قومي؛ كالدول التي تقوم على أساس وحدات سياسية من الشعوب التي تعتنق ديانة واحدة أو مذهبًا دينيًّا واحدًا.

سادسًا: والحاصل أن إعلانات حقوق الإنسان المتعددة في العالم الآن قد تبلورت بعد أن ظهرت القوميات وصيغت كوحدات انتماء سياسي، بدأت من القرن الثامن عشر، وتمت بلورتها خلال القرن التاسع عشر، وذلك على أساس تصنيف الشعوب والوحدات السياسية وفقًا لعنصر اللغة الواحدة، والإقليم المشترك، والتاريخ المكون للانسجام الجماعي.

ونحن عندما يتبين لنا الآن أن أكثر البلاد مراعاة لحقوق الإنسان من حيث المساواة وعدم التمييز، إنما هي بلاد أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، فإن ذلك يرجع فيما يرجع إلى أن مفهوم المساواة قد وضع على أساس من قيام «الدولة السياسية» في دول قومية صرف؛ حيث تتكون الجماعة السياسية من قومية واحدة، وحيث تقوم دولة واحدة على الجماعة القومية الواحدة، وحيث لا تتعدد الشعوب الخاضعة للدولة، فلا توجد أقليات لديها، ومن ثم فإن من لا يتمتع بهذه الحقوق، فهو أجنبي لا ينتمي للشعب الذي يشكل القومية ولا تعترف به الدولة كواحد من مواطنيها، بمعنى أنه لا توجد أقليات في هذه الدول.

ويبدأ هذا الوضع يهتز إذا تركنا أمريكا الشمالية وأوربا الغربية، واتجهنا شرقًا إلى وسط أوربا، ثم شرق أوربا والبلقان، ثم إلى آسيا وإفريقيا؛ حيث تتعدد القوميات داخل الدولة، وتتعدد الشعوب وتتداخل، وتكوّن الأديان وحدات انتماء سياسي؛ بحيث تظهر «الأقليات» في إطار إقليم كل دولة.

سابعًا: إن حركة نشوء القوميات ظهرت ـ أول ما ظهرت ـ في أوربا الغربية، مع نهاية القرن الثامن عشر، وكان من فاعلاتها

الثورة الأمريكية في 1779، والثورة الفرنسية في 1789، وهما الثورتان نفساهما اللتان بدأ منهما إعلان حقوق الإنسان، مؤكدًا على الإنسان بحسبانه مواطنًا في دولة، وبحسبان قيام الدولة على أساس من الجامع القومي بعناصره المتعلقة بلغة الإقليم والتاريخ، بصرف النظر عن الدين واللون والعنصر والوضع الاجتماعي وغير ذلك، وظهرت الدولة المحددة في النطاق القومي.

فلما بدأ المفهوم القومي ينتشر في شرق أوربا على مدى القرن التاسع عشر، في أراضي إمبراطورية النمسا والمجر، وأراضي الإمبراطورية العثمانية، بدأ يظهر مع نهايات ذلك القرن وخلال القرن العشرين نوع من تشكل الدول على أساس من تعدد القوميات وتعدد الأديان والعناصر، وبدت المخالفة بين الدول/ الأمة بحسبان إمكان تعدد الشعوب التي تجمعها دولة واحدة، أو بحسبان اقتصار الدولة على جزء من القومية، أو بحسبان تزاحم أنواع الانتماء؛ بين الانتماء القومي المعتمد على اللغة والإقليم والتاريخ وبين الانتماء الديني المعتمد على العقيدة والحضارة، كما في كثير من شعوب آسيا والعرب، وبين الانتماء للعنصر المعتمد على التكون القبلي والعشيري، كما في المناطق الصحراوية أو بين شعوب وسط إفريقيا وجنوبها، ومن هنا بدأت مشكلة المساواة قائمة على هذا التعدد أو التدخل.

ثامنًا: ونحن نعرف أن تعريف الدولة بالمفهوم الغربي الذي صيغت به مبادئ حقوق الإنسان إنما يقوم على ثلاثة عناصر هي الشعب والإقليم والسلطة، والشعب هو المكون الأساسي الذي تتصل به علاقة الحاكم بالمحكوم، وتقوم العلاقة القانونية، وتتحدد المراكز

الشرعية، ولفظ الشعب يتضمن بالضرورة قيام صفات مشتركة يتحقق بها نوع من الانسجام بين أفراد هذا الشعب؛ بحيث تقيم هذه الصفات رباطًا بين الأفراد يصيرون به جماعة واحدة.

ومن ثم فقد صيغ مفهوم الدولة بحسبانها الدولة القومية على وجه الاختصاص، وبدت دولة بلا أقليات من واقع تجربة أوروبا الغربية، وصيغت حقوق الإنسان بمعيار تجارب تاريخية لم يختبر فيها وجود الأقليات، طبقًا للمفهوم الذي ساد هناك عن الجماعة السياسية، وهو المفهوم القومي.

والأقليات ـ حسبما نعرف ـ هي جماعات بشرية يجمع بين أفراد كل منها عنصر مشترك من عقيدة أو لغة أو عنصر؛ مما يشعره بالاختلاف عن الغالبية البشرية المحيطة بهم، وبهذا الوعى بالاختلاف يقوم لدى الأقلية مطالب سياسية، إما بالمساواة مع الأغلبية، وإما بمعاملة خاصة تعتمد على الاعتراف بهذا الاختلاف، وإما بالحكم أو الانفصال، وتكوين جماعة سياسية مستقلة.

نخلص من ذلك إلى أن مسألة المساواة كمفهوم أساسي لحقوق الإنسان هي مسألة وثيقة الارتباط بمفهوم الجماعة السياسية، الذي تقوم عليه فكرة المواطنة، ومفهوم الجماعة أو الشعب الذي تتكون منه الدولة، وهذا المفهوم هو ما ينفرد به وجود الأقليات من عدمه، وتتحرك به مسألة المساواة.

تاسعًا: إذا أردنا أن نجرد مفهوم المساواة عن الصيغة القومية التي حاصرت هذا المفهوم في وثائق حقوق الإنسان التي انحدرت إلينا من فكر الغرب وتجاربه السياسية، إذا أردنا ذلك فقد يحسن

لدينا أن نصل بين مفهوم المساواة وبين مفهوم الجماعة السياسية الذي اختارته جماعة معينة معبرًا عن أصل انتمائها وترابطها، وبين الدولة التي قامت وفقًا لهذا المفهوم للجماعة السياسية، سواء صيغ مفهوم الجماعة السياسية على أساس قطري جغرافي، أو قومي لغوي، أو قبلي عرفي، أو ديني أو حضاري.

ونحن عندما نتحدث عن المساواة، إنما نربطها بالمواطنة من حيث إن المواطنة تتعلق بتوافر الوصف الذي اتخذته الجماعة السياسية معيارًا لقيامها ووجودها، فالمساواة بين المصريين تتوافر للمصرى بموجب المصرية التي اتخذتها الجماعة المصرية معيارًا لها كشعب أو دولة. هكذا المساواة بين العرب أو المسلمين تتوافر للعربى المسلم بموجب توافر وصف العروبة أو الإسلام الذي اتخذته أي من الجماعتين معيارًا لتشكلها وقيامها، والتمييز لا يجوز بين من توافر فيهم الوصف المشترك المتخذ معيارًا للجماعة السياسية، إنما يجوز التمييز عند تخلف هذا الوصف عن الفرد المعقول بوصف كونه أجنبيًا عن الجماعة.

أنا لا أتكلم هنا عن المساواة في شكلها المطلق، فقد سبق أن ميزت بين المساواة في الحقوق والحريات الخاصة والأهلية، وبين المساواة في إمكان القيام بالولايات العامة. وهو ما خصصت به الحديث في البند (ثالثًا) من هذه الفقرة، وهو ما أعنيه الآن من حيث الربط بين المساواة وبين المواطنة المرتكزة على نوع جماعة سياسية محددة، سواء أكانت دينية تقوم على الدين أم المذهب، أم قومية تقوم على اللغة، أم قطرية تقوم على الإقليم، أم قبلية تقوم على عنصر، أم كانت

مزيجًا بين أكثر من عامل من هذه العوامل، وهي في الغالب تكون مزيجًا بين أكثر من عامل؛ لأن الواقع الاجتماعي التاريخي معقد ومركب ومتداخل، بما لا يقوم معه تصنيف مبسط واحد.

عاشرًا: نحن نتكلم عن أوضاع المساواة في شؤون الولايات العامة، والولاية ـ كما هو معروف ـ هي إمضاء القول على الغير، فهى إمكان إعمال الإرادة إعمالاً متعديًا يتعلق بشؤون الآخرين. والولاية تكون ولاية خاصة إذا كان إمضاء القول يتعلق بمعينين، وهي تكون ولاية عامة إن كان القول يمضي وينفذ على غير معينين وغير محصورين. والولاية العامة أوضح وأقوى أشكالها في الدولة وهيئاتها.

والدولة تقوم على جماعة سياسية محددة، وهذا أهم عناصرها الذي يتقدم على عنصريها الآخرين، وهما الإقليم والسلطة، ولابد أن نلاحظ أن الأخيرة (السلطة) تجمع بالضرورة بين تولي مناصب الدولة، وبين الانتماء للجماعة السياسية التي تقوم عليها هذه الدولة؛ أي: تحقق عناصر العضوية في هذه الجماعة السياسية. وهو ما يجري التعبير عنه بفكرة المواطنة، وأن شرط المساواة في تولي الوظائف العامة أو المشاركة في إدارة شؤون المجتمع هو مدى توافر الوصف الذي اتخذ معيارًا لتحديد الجماعة السياسية، وأن ما يمس المساواة هو ما يفيد الإخلال بالحقوق العامة المستمدة من المواطنة كمركز قانوني يتعلق بالانتماء لتلك الجماعة، والولاية العامة تتوافر صلاحيتها للمواطن بموجب حقه في المواطنة.

ويمكننا هنا أن نلاحظ أن التصور السابق يربط الدولة بالجماعة السياسية التي تقوم عليها، ويربط الجماعة السياسية بأفراد يتحقق

فيهم الوصف الذي اتخذ مناطًا لقيام الجماعة السياسية وتحددها. وقد اختزل فقه القانون الحديث هذه المسألة، بتبني فكرة «الجنسية»، والجنسية علاقة مباشرة بين الفرد والدولة تعترف بموجبها الدولة بانتماء هذا الفرد للجماعة التي تقوم عليها الدولة؛ أي: تعترف بموجبها الدولة باعتبار فرد معين عضوًا في شعبها.

وتثور من هذا التصور العام ملاحظتان أذكرهما تباعًا:

حادي عشر: الملاحظة الأولى: ترد من تعدد الأوصاف التي تعلق بالأفراد والجماعات وتتداخل، كما تتعدد الجماعات وتتداخل في المجتمع الواحد، وتتخذ أشكالاً وتصنيفات شتى، وتتخذ معايير متعددة للتصنيف، فمنها ما يقوم على أساس المهن، ومنها ما يقوم على أساس المذهب، ومنها ما يقوم على أساس الإقليم، ومنها ما يقوم على أساس اللغة، وغير ذلك مما لا يسهل حصره، والجماعة السياسية تقوم على أساس غلبة أي من هذه التصنيفات على غيره، وتقوم على أساس ووحدة انتماء سياسية حاكمة لغيرها.

ومن هنا، فإننا عندما نتكلم عن الجماعة السياسية بحسبان قيامها على الوصف الذي قام مناطًا لوجودها، فإننا يتعين ألا نتصور أن الجماعة تقوم على تجميع بسيط للأفراد ممن يصدق فيهم هذا الوصف؛ فالمصرية مثلاً تقوم على وصف المصرية الذي يصدق على سكان إقليم معين، كما لو أن هؤلاء المتصفين بها لا يصدق عليهم إلا هذا الوصف، والصحيح أنهم جماعات متعددة ومتنوعة، يتداخل فيهم مع وصف المصرية أوصاف أخرى تتعلق بالأقاليم الفرعية وبالدين والمذهب والمهنة والحرفة وبنوع التعليم،

وكل من هذه الأوصاف ـ وإن كان محكومًا بالوصف المصري العام ـ إلا أنه متداخل معه ومزاحم ومؤثر فيه ومنوع له، ومن ثم فإن الوصف العام الذي تقوم عليه الجماعة السياسية يتلون بأثر وحدات الانتماء الفرعية فيه، وتختلف درجة التلون بمقدار الحجم النسبي لوحدة الانتماء الفرعي، ويقوم تأثيرها لا من حيث الحجم فقط، ولكن من حيث قوة النفوذ المادي والمعنوي.

ومن ثم فإذا كانت المصرية هي وحدة الانتماء الغالب الذي تتشكل به الجماعة السياسية التي تقوم على أساسها الدولة، فإن الغلبة الغالبة للإسلام بين المصريين هو مما يعطي أثره القوي على اللون العام لهذه المصرية في إطار بقائها مناطًا لوصف المواطنة، وكذلك عندما قامت الدولة الإسلامية في عهود الأمويين والعباسيين والعثمانيين، كانت وحدة الانتماء الأساسية الكاملة هي الإسلام، وكان الإسلام هو مناط المواطنة، ولكن في الوقت ذاته كانت هذه الوحدة الحاكمة تتكون بصيغة وحدات الانتماء الثانوية ذات النفوذ، سواء كانت عربية أو فارسية أو تركية، وذلك بما لا يخل بالمعيار الأساسي الذي تقوم عليه وتشكل به الجماعة السياسية العامة.

ومن هنا فإنه لا يختل مبدأ المساواة في المشاركة في إدارة الشؤون العامة بالمجتمع، ولا ينجرح الوصف العام للجماعة بما يتلون به الطابع العام للجماعة من أوضاع ورموز تزكيها أوصاف التكوينات ذات الغلبة في المجتمع من حيث العدد والنفوذ وغير ذلك، مثال ذلك أن الدستور في مصر يضع المصرية كوصف عام للمواطنة، ويجعل المصرية وحدة الانتماء الأساسية التي تقوم عليها الجنسية

وتتحقق المساواة بين من يصدق عليهم هذا الوصف، ولكنه في الوقت نفسه ينص على أن دين الدولة هو الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسى للتشريع. ومثال ذلك ما تنسبغ به الجماعة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية من تأثر خاص بالعنصر السكسوني، وباللغة الإنجليزية، وبالمذهب البروتستانتي.

ولهذا أثره على السياق العام للدولة والمجتمع، واختيار رموزها كرئاسة الدولة ونموها.

ثاني عشر: لا يختل مبدأ المساواة في المشاركة في إدارة الشؤون العامة لمجتمع بوضع شروط صلاحية للقيام بأعمال الولاية العامة وتولي مناصبها، مثل شروط السن، التعليم، ونوع الخبرة. وقد سبقت الإشارة في البداية إلى أن مثل هذه الشروط هي من الشروط الإرادية؛ أي: من أوضاع المفارقة التي ينجرح مبدأ المساواة بالتزامها.

ولكنَّ هناك أوصافًا قد لا تكون مفارقة ولا إرادية، ومع ذلك لا ينجرح باشتراطها مبدأ المساواة، بحسبان أن اشتراطها لتولي الشؤون العامة في مجال ما من ضرورات الصلاحية للأداء الفني للعمل، ومن شروط التخصص للقيام به، ومثال ذلك اشتراط التمكن من اللغة الأجنبية؛ لتولي المناصب في إدارة شؤون دولة متعددة القوميات واللغات، فإن هذا الاشتراط لا يمس مبدأ المساواة ولا حقوق الإنسان، رغم أن المادة الثانية من الإعلان العالمي تمنع التمييز بسبب اللغة.

أما ما يجعل هذه الحالات لا تمثل إخلالاً بحقوق المساواة من المواطنين فهو أنها تكون ما يمكن تسميته بشروط الصلاحية

أو التخصص؛ أي: توافر صلاحيات معينة لشغل أعمال محدودة، وذلك مادام لكل من هذه الصلاحيات والشروط مسوغ شرطه نوع العمل المطلوب، كاشتراط الإسلام لشغل وظائف التدريس بالأزهر، وما دام شرط هذه الشروط لا يشيع ولا ينتشر في عدد من الأعمال، يظهر منه أنه مقصود بشيوعه طائفة من المواطنين لاستبعادهم مما هو متاح لغيرهم من المواطنين، ذلك أن شرط التخصص لابد أن يظهر وجه صلته بنوع العمل المطلوب، ودون أن يظهر كمزية لقوم على قوم آخرين من المواطنين أنفسهم. كما أن في شيوعه وانتشاره إشارة إلى أنه لم يعد من شروط التخصص والصلاحية، وإنما تحول نحو التمييز والسماح لقوم مع حرمان آخرين بموجب وصف يلحق بهؤلاء الآخرين ينقصهم بذاته ما يتمتع به غيرهم من مزايا المواطنة التي تتكفل بتوافر الوصف المتخذ متاحًا لشكل الجماعة السياسية، وقيام الدولة على قاعدتها.

وكذلك لا يلتحق هذا الشرط بالولايات العامة التي تثبت في جوهرها للمواطنين بعامة بموجب ما يتوافر فيهم جميعًا من الوصف المميز للجماعة السياسية، وبموجب ما انبنت عليه قاعدة التصنيف العام للمواطنين من وصف يحدد إطار الجماعة السياسية ووحدة الانتماء العامة الذي تقوم عليه الدولة.

ثانيًا:

يذكر أبوعبيد القاسم بن سلام في كتابه «الأموال» أن معاوية كان قد صالح أهل قبرص على وضع يكونون فيه أهل ذمة للمسلمين والروم (أي نوع من الحياد بالمعنى الحديث)، ثم إنه لما جاء عهد

عبدالملك رأى من أفعال أهل قبرص ما اعتبره نكثًا لعهدهم، فكتب لعدد من كبار الفقهاء في زمانه يشاورهم في محاربة أهل تلك الجزيرة، وكانوا كثيرين وقتها، وقد أورد أبو عبيدة خلاصة رسائل هؤلاء الفقهاء التي قدر له أن يجدها وأن يطالعها، وقال أبوعبيد: إن مَنْ أَمَرَ الوالي بالكف عنهم من أهل قبرص والوفاء لهم رغم غدر بعضهم، كانوا أكثر ممن أشار بمحاربتهم.

وأنا أورد هنا أقوال هؤلاء الفقهاء في تلك المسألة، ولا تهمني في ذلك الواقعة ذاتها، ولا حكم كل من هؤلاء في ذاته، ولكنني أتخذ من هذا الأمر مثلاً؛ لأحاول أن أبين كيفية تكون الفتوى أو الرأي الشرعي في مسألة ما، أو كيفية وصول القاضي إلى حكمه في مسألة محددة؛ أي أحاول أن أوضح المنهج الفني لاستخلاص الحكم الشرعي للواقعة التي تعرض للمفتي أو القاضي.

وأهمية هذا المثال، في ذاته، أننا أمام واقعة واحدة، طلب فيها رأى العديد من الفقهاء، وكلهم تناولها وانتهى إلى رأيه، وأن اختلافهم في الرأى كان في مسألة واحدة وفي واقعة محددة بعينها، وأنهم جميعًا تناولوها في وقت حدوثها، ثم إن عرْض أقوالهم يبين أنهم جميعًا نهجوا نهجًا واحدًا في الإفتاء، وإن اختلفوا في الرأى، وكان نهجهم يتلخص في ذكر الواقعة حسبما رآها كل منهم، ثم إيراد النص الشرعي الذي يحكم تلك الواقعة حسب رؤية الفقيه لها، ثم استخلاص الحكم الشرعي، وهو عين ما نصنعه الآن قضاة ومفتين في عملنا القضائي والإفتائي، ثم إن كلاً منهم اختار النص الشرعي الذي ينزله على الواقعة طبقًا لرؤيته للواقعة ذاتها

وتصوره لها، ثم جاء اختلافهم في الحكم مردودًا في الأساس لاختلافهم في تقدير الواقعة، وليس لاختلافهم في فهم النص بذاته، وجاء صنيعهم هذا محققًا لما جاء في الأثر من أن «الحكم على الشيء فرع من تصوره».

أورد هنا خلاصة أقوال الفقهاء حسبما ذكرها أبوعبيد:

ـ كتب الليث بن سعد «إن أهل قبرص لم نزل نتهمهم بالغش لأهل الإسلام، والمناصحة لأهل الروم ....» ثم استند إلى ما جاء في سورة الأنفال: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال: 58]، وأشار إلى أنه بذلك يكفي الخوف من الخيانة لإعمال الحكم، وأنه لا يشترط أن تستبين الخيانة فعلاً، وانتهى إلى اقتراح أن يُنْظَروا سنة يخيرون فيها بين اللحاق ببلاد المسلمين، أو التنحي إلى الروم، أو البقاء بقبرص مع الحرب.

الواقعة تصورت في ذهن الليث بأنه «لم نزل نتهمهم بالغش...». و«لم نزل» هنا تفيد أنه قام لدى الليث شبهات جديدة تتعلق بالغش والخيانة، وبهذا التصوير للواقعة اختار الحكم المناسب من الآية 58 من سورة الأنفال، وجاء فهمه للنص لا خلاف عليه ثم أنزل حكمه.

ـ وكتب سفيان بن عيينة «إنا لا نعلم أن النبي ﷺ عاهد قومًا فنقضوا العهد إلا استحلَّ قتلهم، غير أهل مكة ......»، ثم أورد من سورة التوبة: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 13، 14]، ثم انتهى إلى أنه «لا ذمة لمن نقض ما عوهد عليه، ثم أجمع القوم على نقضه».

استخلص سفيان الواقعة بحسبان أن القوم نقضوا عهدهم، وأن القوم أجمعوا على نقض العهد، ثم اختار النص الذي يناسب واقعة نقض العهد، ثم انتهى إلى حكم إبراء الذمة والقتال.

ـ وكتب مالك بن أنس «إن أمان أهل قبرص متظاهرًا من الولاة لهم، يرون في أمانهم وإقرارهم على حالهم ... قوة للمسلمين عليهم ..... ولم أجد أحدًا من الولاة نقض صلحهم ..»، ثم أورد من سورة التوبة قول الله تعالى: ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة : 4] وانتهى إلى نصح الحاكم ألا يعجل في نقض عهدهم ومنابذتهم حتى يعذر إليهم وتؤخذ الحجة عليهم، فإن لم يستقيموا ويتركوا الغش أوقع بهم.

هنا نرى رؤية مالك للواقعة رؤية مختلفة، وأن الأمان لهم قديم وظاهر وفيه قوة المسلمين ولم يظهر نقضهم للصلح، وبهذا يكون العهد باقيًا، ثم أورد النص المناسب لهذه الواقعة التي أثبتها بالقدم والظهور والتتابع، وأثبت بقاءها بالاستصحاب وعدم طروء ما ينفيها، ثم استخلص حكمه.

ـ وكتب موسى بن أيمن «.... لم أر أحدًا فيما مضى نقض عهد أهل قبرص ولا غيرها، ولعل جماعتهم لم تمالئ على ما كان من خاصتهم..»، وقرر بهذا أنه في تصور الواقعة لم يثبت لديه قيام الخيانة والاتهام بها، ولا ثبت لديه أن ما عسى أن يكون من ذلك من خاصتهم شاركتهم فيه عامتهم، وانتهى إلى إتمام الشروط لهم والوفاء، ثم تحفظ بأنه إذا تبين نقض العهد والخروج من الذمة أمكن القتال، فإن كان مصالحًا نبرز إليه.

ولهذا لم يثبت الواقعة فأبقى الوفاء لهم، مع التحفظ أنه إذا ثبتت أمكن القتال، فربط الحكم بما عسى أن يثبت من وقائع لم يفصل فيها.

ـ وكتب إسماعيل بن عياش «إن أهل قبرص أذلاء مقهورون تغلبهم الروم على أنفسهم ونسائهم فقد يحق علينا أن نمنعهم ونحميهم ....».

أورد إسماعيل هذه الواقعة، وذكر بعض السوابق في معاملتهم، ثم انتهى إلى أن يقروا على عهدهم وذمتهم.

ـ وكتب يحيى بن حمزة « إن صارت قبرص لعدد من المسلمين إلى ما صارت إليه عرب، فإن تركها على حالها والصبر على ما كان فيها، لما في ذلك للمسلمين من جزيتها وما يحتاجون إليه فيها، أفضل، وإنما كان أمانها وتركها وذلك...».

وهنا نجد تقديرًا واقعيًا بحتًا وسياسة شرعية يتقدم بها، وكأن لسان حاله يقول: إن الشرعية في هذه الحالة متلبسة بالملاءمة، فما كان ملائمًا هنا فهو شرعي.

ـ وكتب ابن إسحاق ومخلد بن حسين، مبتدئين بذكر ما صولح عليه أهل قبرص عند فتحها، ثم ذكر «إن صلحهم وقع على شيء فيه شرط لهم وشرط عليهم، وإنه لا يستقيم نقضه إلا بأمر يعرف به غدرهم ونكث عهدهم».

وبذلك لم يثبت لديهما حصول الغدر ونكث العهد، فأبقيا الصلح بشروطه. ونحن نلحظ مما سبق أنه عندما اختلف تصور الواقعة اختلف النص المستشهد به لدى كل فقيه.

من هنا تتبين لنا خطوات العملية الفنية التي يتابعها رجل الفقه أو القانون في مجال التطبيق الفقهي أو القانوني، يعني: وصل النص بالواقع، أو إنزال حكم النص على واقع معين؛ لبيان وجه الشرعية في هذا الواقع، أو لترتيب الآثار التي تتابع كل هذا الواقع من حيث المراكز القانونية الشرعية، ومن حيث العلاقات التي تنتج، والآثار المادية والمعنوية التي يمكن أن تتعاقب.

تبدأ العملية الفنية دائمًا بواقع حادث أو يحدث، ويراد بيان حكمه الشرعي، ومن ثم كانت أولى الخطوات هي «تكييف الواقعة» أي تصويرها تصويرًا قانونيًّا فقهيًّا؛ أي التعبير عنها وفقًا للمفاهيم الفقهية والشرعية. فعملية انتقال مال معين من شخص إلى شخص، هل هو إعطاء أو رد، هل هو إقراض أو وفاء، هل هو بيع أو تأجير أو عارية، هل هو سرقة أو نصب .. إلى آخر هذه التصورات والمفاهيم، وإن عناصر الواقعة وملابساتها وأحوال قيامها وتمامها، كل ذلك من شأنه أن يدخلها في واحد من هذه المفاهيم، أو يجعلها مترددة بين اثنين أو أكثر من هذه المفاهيم مما تختلف فيه الأنظار، كما إذا ترددت الواقعة بين البيع والإيجار، فتستدعي أحكام البيع والإيجار لنقيم الترجيح وحسن التردد عندما يتحدد موضع الواقعة في أي من هذه المفاهيم، أو عندما يتحدد مجال ترددها بين عدد محدد من المفاهيم الفقهية والشرعية، يبدأ استعراض نصوص الهيكل التشريعي العام وترتيب الأحكام التي تقع الواقعة المفروضة في مجالها التطبيقي، والتقاط النصوص الأكثر مناسبة من حيث شرائط انطباقها وأحوال إعمالها، وفي هذه الحالة يجري النظر في تلك النصوص المناسبة وتفسير عباراتها

وبيان دلالاتها مما يمكن من إنزال حكم أي منها على الواقعة المعنية، وبتمام هذه العملية ينزل حكم النص على الواقع ويتحدد الحكم الشرعي والقانوني.

وإن عملية تكييف الواقعة تشبه عملية تشخيص الطبيب للمرض من خلال ملابسات الحالة الواقعية، وأحوال المريض، والتشخيص هنا هو إعطاء الوصف الطبي للحالة الواقعية المعروضة، ثم ترد مرحلة اختيار نوع العلاج المناسب ووسائله، وهكذا. وقد قصدت بضرب هذا المثل أن أعيد التركيز على الجوانب الفنية للعملية الذهنية التي تجري، على أنني قصدت من هذه الإطالة أن أبين وأؤكد أن خلاف الفقهاء ـ في أكثر أحواله ـ ليس خلافًا في استنباط الحكم من النص الحاكم، وليس خلافًا في تبين دلالات النص من حيث إلغاء المأمور به أو المنهي عنه أو المتروك للإباحة، ولكن الخلاف أكثر الخلاف يكون في تكييف الواقعة، وتصويرها التصوير القانوني أو الفقهي؛ أي: يكون الخلاف في وجه رؤية المفتي أو القاضي للواقعة المعروضة عليه، ووجه تبينه لعناصر تشكلها كواقعة قانونية؛ لأن تكييف الواقعة وتصورها الفقهي وتبين عناصر تشكلها كواقعة قانونية ـ هو ما يجري به استدعاء النص المناسب ليحكم به في الواقعة ويرتب آثارها الشرعية عليها. إن المثل الخاص بجزيرة قبرص صالح تمامًا كمثال مدرسي لبيان هذه القضية.

من هنا ننتقل مباشرة إلى الفهم الشرعي لوضع الأقليات في الفقه الإسلامي، والأمر من بدايته مرجعه في تقديري إلى الموقف الواقعي الفعلي للأقلية المعينة، من الإسلام ومن جماعة المسلمين.

وهذا ما لخصه الدكتور عبدالحميد متولي عن أستاذنا المعروف الشيخ عبدالوهاب خلاف بقول «إن وضع غير المسلمين من أهل الذمة في البلاد الإسلامية، لم يكن يخضع - عبر عصور التاريخ - للاعتبارات الدينية فحسب، بل كان يخضع كذلك للاعتبارات السياسية، وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين».. وهذا العنصر هو ما لمسناه في الفتاوي الخاصة بموضوع قبرص.

وأنا هنا لا أريد أن أكرر عرض ما هو معروف ومشتهر من وقائع التاريخ الإسلامي، وسوابق تعامل المسلمين مع غير المسلمين في هذا الشأن، بعدما فتحت الأمصار، وانتشرت الجماعة الإسلامية، وهيمنت على الشؤون العامة في مجتمعات المسلمين، وحسبي أن أحاول أن أشير إلى الدلالات العامة التي يمكن أن تهدينا في واقعنا الراهن.

فنحن نلحظ أنه في أقرب ما يتصل بشؤون الدين لغير المسلمين، وهو إحداث المعابد كالكنائس والبيع، فرق الفقهاء بين ما فتحه المسلمون عنوة من بلاد غير المسلمين وبين ما فتحوه صلحًا. فأما ما فتح عنوة فقد ذهبوا إلى أنه لا يجوز فيه إحداث شيء من البيع والكنائس، (إلا ما أجازه البعض لعبد الرحمن بن القاسم بإذن الإمام). أما ما فتح صلحًا فقد نظروا في أوضاع الصلح، وما شرط فيه من الشروط حسبما إذا كانت الشروط أجازت إحداث الكنائس أم لا، وقال البعض: إنه إن كان الصلح على خراج جاز إحداث الكنائس، وقال المالكية: إن ما فتح صلحًا يجوز لأهله إحداث الكنائس مطلقًا، شرط ذلك لهم أم لم يشرط، مادام لا يسكن معهم مسلمون.

الدلالة التي أشير إليها، أنه في أمر يتعلق بالعبادة ويتصل بالعقيدة لدى المسلمين، اختلف الحكم الذي استنبطه الفقهاء باختلاف أمور تتعلق بالسياسة، وتقرر أمرًا يتصل بالعبادة مترتبًا على وضع سياسي واضح، وهو الفتح صلحًا أو عنوة. وهذه العلاقة بين الأثر التعبدي والسبب السياسي يجد معقوليته في تبين درجة الولاء أو البراء التي اتخذها غير المسلمين بالنسبة للإسلام وجماعته.

وفي إطار الدلالات التاريخية الفقهية العامة، يمكن القول إن أوضاع أهل الكتاب في المجتمعات الإسلامية، مما صيغ في المفهوم الفقهي للذمة وأهل الذمة وعقد الذمة، هذه الأوضاع ترتبت من واقعة تاريخية صارت واقعة قانونية شرعية؛ ألا وهي فتح المسلمين الأوائل للبلدان والأمصار غير الإسلامية، في زمان الانتشار الأول للإسلام في العالم، وإقامتهم حكومة إسلامية تطبق أحكام الإسلام في هذه البلدان. ومع الوقت ومرور الزمن أسلم من أسلم من أهالي البلدان، وانضم إلى الجماعة الإسلامية عقيدة وسياسة.

ومن بقي من غير المسلمين على دينه كان من رعايا الدولة الإسلامية، ولكنَّ انتماءه للجماعة كان انتماءً منقوصًا، سياسة فقط، ومن هنا عومل بسطًا وقبضًا حسب درجة موالاته للجماعة الإسلامية ودولتها، وحسب حجم غربته عنها وحذرها منه. وجاء الفقهاء بما يملكون من ملكات التعميم والتجريد ورد الأمور إلى أصولها وضبط الأحكام وبيان الفروق والموافقات ـ جاءوا يقعدون القواعد وينحتون المصطلحات، ويتكلمون عن تمصير الأمصار، والفتح عنوة والفتح صلحًا، وعدم أخذ الجماعة من الذميين بفعل

خاصتهم إلا أن تثبت مشاركتهم وإرضاؤهم، وأخذ الخاصة بفعل الجماعة وغير ذلك. كما تكلموا عن أوضاع الولايات العامة، وهكذا كل ذلك باستصحاب أصل التجربة التاريخية الأولى التي تولدت عنها هذه العلاقة، في عهد الانتشار الأول للإسلام.

هذا الوضع الذي انبنى عليه التصور العام وبقي مستصحبًا قرونًا طويلة، هذا الوضع تغير في عدد من أركانه الهامة في العصر الحديث، من نهايات القرن الثامن عشر حتى اليوم، لقد تطورت قوة الدول الغربية تباعًا، واكتشف طريق رأس الرجاء الصالح، وسيطرت أساطيل بريطانيا على حركة بحر العرب والمحيط الهندي جنوبًا، وغزت الهند وصعدت شمالاً حتى حدود أفغانستان، فطوقت العالم الإسلامي من جنوبه وشرقه، ثم توسعت روسيا العنصرية في آسيا والشرق، وهبطت جنوبًا تسيطر على بلاد المسلمين في وسط آسيا حتى فارس وأفغانستان، واقتطعت ما استطاعت من بلدان الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية العثمانية، وأطبقت الطوق الأول على عالم المسلمين من الشمال والشرق، ثم بدأت بلدان الوسط الإسلامي تسقط تباعًا على مدى القرن التاسع عشر، الجزائر وتونس ومصر والسودان والمغرب وليبيا، مع الحرب العالمية الأولى سقطت عاصمة المسلمين الباقية إستانبول، واقتطعت سوريا ولبنان وفلسطين والعراق كما هو معروف ومشتهر؛ وبهذا سقطت بلدان المسلمين في أيدي الغرب، وانفرط عقد الجماعة السياسية التي كانت تجمعهم.

في ظل هذه الظروف التي نعرفها بما لا حاجة معه للتفصيل، بدأت حركة التحرر الوطني من جماعات المواطنين في بلادنا تدافع

عن بلدانها، وتستهدف تخليصها من الاستعمار والاحتلال الأجنبي والهيمنة السياسية الأجنبية، وفي هذه الظروف وفي كثير من بلداننا شارك غير المسلمين المسلمين في حركات التحرير الوطنية، وفي إطار المشاركة في الجماعة السياسية المتطلعة للتحرر والاستقلال، وفي إطار مفهوم للمواطنة يجمع هؤلاء جميعًا ويصدق عليهم.

ويهذا لم نعد أمام تصنيف لما فتح صلحًا وما فتح عنوة، ولكننا صرنا أيضًا أمام تصنيف جديد لمن تشاطروا في تحرير بلدانهم، ومن لم يشاطروا من الطوائف والملل التي تتشكل منها جماعات القلة في هذه البلدان، وعلينا أن ندخل هذا المعيار في ضبط وجوه التعامل، وفي المشاركة في الشؤون العامة لهذه البلدان، ونحن هنا نستهدي بحجم الولاء والصفاء ودرجة البراء والمعاداة للإسلام أو جماعات المسلمين في بلداننا، نستهدي بذلك في ضوء خبرة التاريخ المعاصر، وبالنظر للملامح الرئيسية التي تشكل حركة تاريخنا المعاصر، والتي تتركز في استهداف الاستقلال السياسي وتوحيد بلداننا ومقاومة الاستعمار الأجنبي، والتخلص من التبعية الأجنبية في صورها السياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن جهة ثانية وبالنظر إلى التغيرات التي طرأت على مجتمعاتنا اليوم، فإنه ينبغي ملاحظة أن من مظاهر تغير الأوضاع المعاصرة اليوم عن الأوضاع التي كانت في الصدر الأول من الإسلام، أن المسلمين في الصدر الأول من الإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية غالبة وراجحة إزاء غيرهم، كما كانوا قوة بشرية عددية مرجحة تشكل في البلاد التي حكموها عنصر ندرة شديدة تلزمهم في هذه

الظروف قصر تولي قيادة الأمور العامة والمشاركة في شؤون إدارة المجتمعات ـ قصر ذلك على المسلمين. وكان هذا القصر ضروريًّا وقتها بالنظر إلى قوتهم العددية الراجحة في مواجهة شعوب البلدان المفتوحة؛ لئلا يفلت الزمام من أيديهم، ولئلا يذوبوا ذوبانًا في تلك الكثرة الغالبة من شعوب لم تكن دخلت الإسلام بعد، كما كان هذا القصر ممكنًا بحسبان التفوق السياسي والعسكري غير المنازع للمسلمين إزاء أية قوة تناهضهم في هذه البلدان.

أما اليوم فقد آل الوضع إلى عكس ما كان من كلا طرفيه. صارت الغلبة العددية للمسلمين في بلادهم؛ بحيث لم يعد ثمة موجب للخشية على إسلام المسلم من مساهمة غير المسلمين معهم في الشؤون العامة، كما أن أوضاع المسلمين قد آلت من الجوانب السياسية والعسكرية والاقتصادية إلى ضعف غير خافٍ في الموازين العالمية، بحيث يخشى من عدم استقرار الأوضاع في بلادهم، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم، أو نتيجة انفصام عرى الرابطة الوطنية، واستغلال القوى الخارجية الطامعة لهذا الأمر.

وليكن لمفكري الإسلام اليوم أسوة بعمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه، مما ارتآه من أن الله تبارك وتعالى قد أعز الإسلام بما لم يعد معه حاجة لتأليف القلوب.

ونحن عندما نرعى عنصر الولاء والصفاء، ونستخرج منه المعايير الفقهية لضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم، إنما نسير على مناهج الأسلاف العظام دون أن ننحصر في مذاهبهم؛ لأن أكثر ما يميت الفكر هو أن يتحول المنهج إلى مذهب، ونحن عندما ندعو

إلى ذلك إنما ندعو أيضًا إلى أن نتدبر في كيفية فتح الذرائع، فلا نقتصر على التسليم بما توافر من عناصر الولاء والصفاء، إنما نجتهد في فتح ذرائع تحقق المزيد من هذين الأمرين؛ ضمانًا لاستقرار أوضاع المسلمين وتحقق نهوضهم وعزتهم.

ثالثًا:

الإمام في نظر الفقه الإسلامي مقيد بأحكام الشريعة، مأمور بحفظ الدين وسياسة الدنيا وفقًا للقانون الإسلامي، وسلطته التقديرية تقوم داخل هذا الإطار الواسع من أحكام الشريعة، وهذه السلطة التقديرية ـ كما تصورها فقهاء الإسلام ـ بالغة السعة والشمول، وهي جماع أنشطة الدولة من تدبير الجيوش إلى جباية الضرائب وقبض الصدقات إلى إقامة الحدود إلى حماية الدين إلى صيانة البيضة وإشاعة الأمن وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام.. وذلك كله حتى تسيير الحجيج.

وسواء كانت سلطات الإمام أو الوزراء أو الأمراء أو الولاة، فهي سلطات تقلد لصاحبها في عمومها أو خصوصها لينفرد بها بنفسه. ويبدو الفارق بين هذا التصور الذي أورده فقهاء المسلمين، وبين التصور المعاصر الذي تنبني عليه نظم الإدارة والسياسة في المجتمع المعاصر، وسلطات الوزير المفوض من الإمام ـ حسب التصور الفقهي الإسلامي ـ هي سلطات لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس ولا مجلس الوزراء كله يملكها وحده. وإذا كان فقهاء المسلمين قد شرطوا الإسلام في الإمام ووزير التفويض، فنحن لا نجد في خريطة توزيع السلطات اليوم رئيسًا أو وزيرًا يملك ما نيط بالإمام

أو الوزير المفوض من صلاحيات؛ لأن سلطات هؤلاء قد توزعت على العديد من الهيئات الدستورية، تتداول فيما بينها العمل الواحد، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملاً عبر نشاطها جميعها، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال.

ومن جهة أخرى، نلحظ من الناحية الإدارية (لا الدستورية فقط) أن لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة في يد فرد أيًّا كان، ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردي لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب وشؤون الخراج ومظالم المحكومين؛ لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمدير بموجب علمه الفردي، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متخصصة، وتتكامل الرؤية بتجميع هذه المعارف وتصنيفها والتنسيق بينها.

وإن ما كان يكله الفقه الإسلامي لأي من القائمين على الولايات العامة، قد صار اليوم موكولاً لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يعد للفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ ذلك. والسلطة تقيد بأحكام الدستور، وفي نطاق الدستور تقيدها القوانين، وفي نطاق القوانين لا تمارس السلطة التقديرية في الغالب وفي المهم من الأمور كسلطة فردية، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب، فيمر المشروع السياسي أو الإداري عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة ومحددة سلفًا بالنظم المرسومة، وإذا صدر القرار فهو يصدر بهذا الإمضاء تتويجًا لكل العمليات المركبة السابقة عليه، وهو في العديد من مراحله يصدر بإمضاء هيئة أو هيئات تتشكل من عدد من الأفراد يتخذون القرار بجمعهم كله.

ونجمل هذه النقطة بالقول بأن السلطة الفردية ـ سواء في السياسة أو الإدارة ـ قد تغيرت على طريقين وعلى مبدأين؛ أولهما: توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، فلا يستبد بإعداد القرار وإصداره جهاز واحد ولا هيئة وحيدة، إنما يتخلق من خلالها كلها. وثانيهما: حلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور، أو بعبارة أدق في كل الأمور ماعدا ما تفه وضؤل شأنه من الصغائر.

وسلطة الإمام التي صورها فقهاء المسلمين فردية تمامًا، يتبين من تحليل عناصرها ومقارنتها بأوضاع اليوم أنها صارت موزعة على العديد من سلطات التقرير والتنفيذ والمتابعة، وأنها استبدل بها القيادات الجماعية والقرارات الجماعية في العديد من صور اتخاذ القرار، كما استبدل بالعمل الفردي العمل الجماعي المعتمد على التخصص وتقسيم الأعمال، ولم يعد منصب واحد يشغله فرد واحد يمكن أن تجتمع له ما يجتمع لمن كان يسمى وزير التفويض من سلطات، تكفي معرفة أن عزل وزير التفويض كان يستتبع عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ، وهو حسب ما تحددت صلاحياته يؤدي إلى السلطان ويؤدي عن السلطان ويشارك بالرأي، ولا يظهر أن في عمال دولة اليوم وولاتها من تجاوزت سلطاته هذه الصلاحيات التي لم يشترط فقهاء المسلمين الإسلام فيمن يمارسها.

ويمكن أن يقال إنه إن كان شُرِطَ الإسلام لتولي الولايات العامة فإن الولاية العامة تقوم بها هيئات حلت محل الأفراد، ويمكن أن تقوم بها الهيئات في المستويات كافة بدلاً من الأفراد، كما أن

الدستور أقر أن الدولة دينها الإسلام بحسبانها الهيئة الكبرى التي تتولى الشؤون العامة للجماعة كلها وتشخصها، فإنها تثبت لها الإسلامية وفقًا للوضع الغالب الأعم في تشكيلاتها ومن يشغلون هذه التشكيلات، وفيما يتقيدون به من مصالح وغايات، وما يلتزمونه من ضوابط تتعلق بالأصول الإسلامية الضابطة، وكذلك يكون الشأن في الهيئات التي تحل محل الأفراد في تولي الولايات يكون دينها الإسلام بحكم الكثرة الغالبة التي لا تنفي وجود غير المسلمين، وتقاس الإسلامية بهذه الكثرة في التشكيلات والغايات، وفي المصالح والمقاصد والالتزام بالضوابط الإسلامية مع المحافظة على المساواة التامة بين المواطنين.

الأقليات في المجتمع الإسلامي[1]

للأستاذ الدكتور: إبراهيم عبد الحميد إبراهيم[2]

الأقليات التي تعيش في كنف الإسلام، هي تلك الفئات التي تعيش في أي بلد إسلامي بصفة دائمة، باعتبارها من رعاياه، إلا أنها لا تدين بالإسلام؛ إما لأن لها دياناتها الخاصة، أيًّا كانت هذه الديانات، وأيًّا كان معتنقوها، لا فرق بين جنس وجنس، ولا بين دين سماوي وغير سماوي، وإما لأنها ليست لها أية ديانات من أي نوع.

وحسبك أن تعلم أن الرسول ﷺ أقر المجوسية في كنف الإسلام، ويسط ظله على معتنقيها؛ هذا العلاء بن الحضرمي يسفر يومًا بين الرسول والمنذر بن ساوي، فيقول له متحدثًا باسم الرسول إن «**هذه المجوسية ليس فيها تكرم العرب، ولا علم أهل الكتاب، ينكحون ما يستحيا من نكاحه، ويأكلون ما يتكرم عن أكله، ويعبدون في الدنيا نارًا تأكلهم يوم القيامة**».

فهي وثنية شنيعة، تشمئز منها النفوس الكريمة، ولم يثبت قط أنها كانت تستند إلى كتاب سماوي، رغم كل ما أثير من لغط، ومع

(1) مجلة المسلم المعاصر العدد (77) – أغسطس / أكتوبر 1995م.
(2) أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة – جامعة الأزهر.

ذلك وسعتها ديار الإسلام، وتغاضت سماحته عن هذه السماجة المنفرة، فلم يوصد دونها أبوابه، أفيضيق بأية نحلة أخرى؟ وقلما تنحط إلى مثل هذا الدرك.

ونحن حين نسمي هذه الفئات النازلة في رحاب الإسلام، والمستظلة بظله من غير أهله «أقليات»، فإنما نجاري ما يتسارع إلى الذهن عادة، من أن أغلبية الشعب في دولة ما، إنما تعتنق دينها الرسمي، وليس ذلك بالمنطق المحتوم لا نظريًا ولا واقعيًا، فربما افتتحت الدولة الصغيرة أقطارًا شاسعة، لا تغيب عنها الشمس، حافلة بسكانها، ممن يدينون بغير دينها؛ ولا يحول ذلك دون تحولهم إلى مواطنين يدخلون في عداد رعاياها، وقد عاشت الهند قرونًا طويلة خاضعة للحكم الإسلامي، وأكثر سكانها على وثنيتهم الأولى، لم يتخلوا عنها.

على أن الرعوية الإسلامية لغير المسلمين لا تتوقف على الغزو والفتح، بل كل من سألها مُنِحَها، في حدود المصلحة العامة، وربما اكْتُفِيَ عن السؤال الصريح بالدلالة المفهومة، كالذي يحاول المُقام فلا يريد عودة، ويتخطى المهلة الأخيرة التي يمنحها من السلطات المختصة.

هذه الأقليات تتمتع في ظل الحكم الإسلامي بمزايا قلما تتمتع بمثلها أو بما يدانيها أية أقلية تحت أي حكم آخر، في مشرق الأرض ومغربها، فهي تتمتع بما يلي:

أولاً: الحريـــة الدينيـــة

فلهذه الفئات كل الحرية في اختيار عقائدها الدينية دون أي تدخل من الدولة، أو من رعاياها، إن شاؤوا ظلوا على ما كانوا

يدينون، حين اكتسبوا الرعوية الإسلامية، مهما كان في تلك الأديان من المساس بمقدسات الإسلام؛ كإنكار نبوة محمد ﷺ، وتنزيل القرآن، وإن شاؤوا انتقلوا إلى ما يحلو لهم من مذاهب مختلفة في الدين الواحد؛ كالكاثوليكي يتحول بروتستنتيًا أو أرثوذكسيًا، أو ابتدعوا في المذهب الواحد من هذه المذاهب آراء واتجاهات فكرية لم يُسبقوا إليها، سواء ثلثوا وألهوا البشر؛ كمريم والمسيح، وعزير، أم وحدوا وقدسوا الألوهية، أم خلطوا وتخبطوا، كل ذلك لهم، بل إن شاؤوا استبدلوا دينًا بدين وارتدوا ردة كاملة، وليس حتمًا أن يكون الدين الجديد هو الإسلام، كما يحلو لبعض الناس أن يقولوا ـ فإن الله عز اسمه أصدق قيلاً، وقد قضى بنفسه في نص كتابه في هذه القضية وأمثالها، قضاء لا حيلة فيه لمحتال ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] إذ جعل الدين الذي يختاره غير معتنقي الإسلام لأنفسهم لهم خاصة، ومن شأنهم هم، لا من شأن أحد سواهم، ثم صرح بما يساوي ذلك في شموله، ويزيد بحسمه وكمال وضوحه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256].

فلا يمكن في نظر الإسلام، كما لا يتسنى في نظر العقل، أن يكون للإكراه سلطان على مستقر العقائد من القلوب، تلك التي لا تفتح مغاليقها لعقيدة ما، حتى تطرقها قوة غالبة من الحجة والبرهان، ولو كان الإكراه على العقائد سائغًا في الإسلام، لاغتنم المسلمون فرص القوة والسيادة التي أُتيحت لهم عبر التاريخ، ولحولوا العالم كله أو كادوا إلى مسلمين رغم أنوفهم.

فقد اكتسح الفتح الإسلامي جنوب غرب أوروبا، حتى أواسط فرنسا، وامتدت إمبراطورية الإسلام في آسيا حتى شملت شبه القارة الهندية، من عند آخرها، وتغلغلت وراء أسوار الصين، ثم خفقت أعلام الإسلام وجنوده في أرجاء شرق أوروبا، متجهة غربًا، حتى دقت أبواب «فيينا»، فماذا كان قد بقي من العالم القديم؟ ولم تكن موجة عابرة، أو فورة وقتية، بل ظلت كذلك أجيالاً بعد أجيال قرونًا متطاولة، بلغت في بعض المواطن ثمانمائة سنة متصلة دون انقطاع، كما حدث في إسبانيا، ولو فعلوا لأفاد الإسلام أعظم فائدة مادية؛ لأن الزمان بتعاقبه، وكر أجياله، يحول العقائد المقحمة، المستكره عليها، إلى عقائد متوارثة، وتراث باق، وإذن لتغير مجرى التاريخ تغيرًا كليًّا، ولو أنه كان سيسجلها وصمة من وصمات الظلم والغشم والاضطهاد الديني، تلصق بجبين الإسلام حينًا من الدهر، ثم تنسى أو تكاد، كما فعل بمحاكم التفتيش الإسبانية وسجلاتها السوداء ضد كل نحلة سوى الكاثوليكية، سيما المسلمون الذين جوزوا جزاء سنمار، على سابقة العدل والنبل والشهامة والتسامح، فكم أشاعت هذه المحاكم الأثيمة طوال الثماني عشرة سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر الميلادي من أجواء رهيبة، حافلة بالتعذيب والشنق، وحرق الآلاف المؤلفة أحيانًا، ثم لم تبق إلا ذكرى باهتة وإسبانيا الكاثوليكية، وهو نفس أسلوب القوة الغاشمة التي أكرهت قديمًا شعوبًا وأممًا على اعتناق المسيحية.

وقد وُجِد فعلا من كُتَّاب التاريخ الذين لا ضمائر لهم من أخذ على المسلمين هذا التقصير في حق أنفسهم، وهذه الإضاعة لفرصة ثمينة في عصور لم تكن تفهم شيئًا عما يسمى الآن بالحرية الدينية.

ولكن الإسلام ليس دينًا وصوليًا، أو انتهازيًا، توجهه الأهواء والشهوات حتى ينساق في هذه التيارات الهمجية، متناسيًا تعاليمه وآدابه وقيمه العالية التي جاء ليربي بها العالم كله، وليوقظ ضمائر الدنيا وهي تغط في نوم عميق.

وقد وقع فعلاً في زمانه (صلوات الله عليه وسلامه) أن حاول بعض أصحابه إرغام أناس بأعينهم على الإسلام، فرفض وهو في مركز القوة، واشمأزت نفسه الكريمة من هذا الاتجاه الوحشي المخيف، الشديد الخطر على حقائق المدنية الصحيحة، ذلك أن المرأة من الأنصار، قد تكون مقلاتًا لا يعيش لها ولد، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالت الأنصار: لن ندع أبناءنا، وأرادوا أن يأخذوهم إلى الإسلام قسرًا، لولا وقوفه صلوات الله عليه دون رغباتهم، حتى لقد كان ذلك أحد الأسباب التي من أجلها جاء التنزيل الحكيم ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

وعلى قدمه صلوات الله عليه، وانقيادًا لتنزيل ربه، جرى الراشدون من خلفائه، فهذا عمر يقول لعجوز نصرانية: «أيتها العجوز أسلمي تسلمي، إن الله تعالى بعث إلينا محمدًا بالحق». فتقول العجوز: «وأنا عجوز كبيرة، أموت عن قريب؟»، فلا يملك عمر، وقد جرده رفق الإسلام من بطشه المعروف، إلا أن يقول: «اللهم اشهد، لا إكراه في الدين».

وهذا عليٌّ أثناء خلافته، يُرْفَع إليه رجلان تزندقا. أحدهما يهودي، والآخر نصراني، فلا يستطيع أن يعترض طريق الحرية التي أفسحها لهما الإسلام، وإنما يقول: كأنما يجيب بلسان حال الزنديق الذي يرى أن الدين يصنع: «دعوه يتحول من دين إلى دين».

بل وجد في بعض أطوار التاريخ الإسلامي من حكام المسلمين من كان ـ على العكس ـ لا يستريح إلى اعتناق الأقليات دين الإسلام؛ لأنه يكسر الخراج، حتى اضطر عمر بن عبد العزيز أن يكتب إليه مستنكرًا «إن محمدًا بُعِثَ هاديًا، ولم يُبعث جابيًا». وفي عهد الدولة العثمانية لم يكن يقبل الإسلام من أحد إلا بوثيقة أمام القاضي ينفي فيها جميع شوائب الاستكراه.

كذلك طقوس العبادات التي تمارسها هذه الأقليات لأبنائها مطلقة الحرية في أجناسها، وأشكالها، وألوانها، يعبدون من الصور والتماثيل ما شاؤوا، ويقرؤون من الكتب والتراتيل ما أحبوا، ويجتمعون على ذلك أو يفترقون، ويعلقون صلبانهم، ويدقون نواقيسهم، ويقيمون أعراسهم، ويحتفلون بأعيادهم، ويشيعون جنازاتهم، ويدفنون موتاهم بالصورة التي يشتهون وفق تقاليدهم الدينية جهارًا نهارًا، أو خفية واستسرارًا، ليس لنا أي دخل في ذلك، إذا كان في قراهم الخاصة أو أقاليمهم أو مناطقهم المنعزلة التي ينفردون بها؛ إذ لا يُحْجر على أحد داخل بيته، أو ما هو كبيته الخاص، فيما من شأنه ألا يضر بأحد أو يسيء إليه أو يجرح مشاعره.

فإذا كان ذلك في الأوساط الإسلامية نفسها بالمدينة أو القرية، وعلى مرأى ومسمع من المسلمين، فإن علماءنا يقررون أن لهذه الفئات حرية التعبد أينما كانوا، هذه حقيقة ثابتة لا جدال فيها، لكن يجب في هذه الحالة ألا يستعلنوا، فيثيروا حفيظة العامة، ويخدشوا الأحاسيس الدينية المرهفة، وربما كان ذلك مثار فتنة وشغب وتهارج، وربما تفاقم الأمر إلى حد إراقة الدماء.

فإذا ارتقت الشعوب، وأصبحت الجماهير على درجة من الوعي لا تتأثر معها بممارسة هذه الطقوس علانية، فليس ثَمَّ ما يدعو إلى الإعنات والإحراج والتضييق، إلا إذا كانوا هم قد التزموا ذلك من تلقاء أنفسهم أو وقع التشارط عليه.

وقد كان الرسول ﷺ نفسه في بداية دعوته بمكة يمارس طقوس دينه الجديد علانية - بعد أن استتر بها أمدًا قصيرًا - والناس من حوله جميعًا عداة متحرشون ضائقون بما يفعل - إلا قلة قليلة - ولكنه كان في منعة من عناية ربه ورعاية أهله، ومن ثم لم يبعث رسول قط إلا في عصبية من قومه - بل كانوا يتسللون إليه قبل أن يستعلن تمامًا، وهو يتلو القرآن في مصلاه من بيته، بصوت مسموع في جوف الليل، لا يحاول هو أن يستتر به، ولا يستطيعون هم أن يسكتوا هذا الصوت الكريم الذي أقضَّ مضاجعهم، والإسلام عدالة كله، في منحه ومنعه، وأخذه وعطائه.

نعم، التجريحات الدينية، والعقائد المنكرة التي تسيء إلى الإسلام ومقدساته وهم في ضيافته؛ كادعاء أن محمدًا ﷺ كان صابئًا أو متنبئًا لم يأته وحي السماء، وأنه صنع القرآن ووضعه من تأليفه وسماعه من أهل الأديان السماوية السابقة، وأنه مليء بالمتناقضات والمفتريات، وكتسفيه نبي الإسلام ﷺ وسبه وسب دينه وإلهه الذي يعبده، فهذا كله لا سبيل إلى إطلاق الحرية فيه إلى حد الجهر به؛ لأن هذا عدوان صارخ وإهانة بالغة، لا يمكن أن تقره دولة تحترم نفسها والحرمات التي تعتز بها.

ومن هنا لما مر «عمر» براهب، فقيل له: إنه يسب رسول الله ﷺ وسلم. قال: «**لو سمعته لقتلته، إنا لم نعطهم الذمة على أن يسبوا ديننا**».

فإذا تضاعفت البلوى بإساءة استعمال الحرية الدينية إلى حد التبشير بغير الإسلام في عقر داره، أو فتنة المسلمين عن دينهم، أو العرض العلني لمقدساتهم باسم التبشير الصريح، أو أسماء أخرى مستعارة؛ كالجمعيات الخيرية والتعليمية والعلاجية، فهو ما لا يمكن التسامح فيه بحال ... وإذا كان علماؤنا يختلفون في: هل هذا أو ذاك مما يسقط الرعوية الإسلامية المكتسبة تلقائيًا أيًّا كانت الظروف والأحوال، أو لا يسقطها إلا بشرطه؟ فإن ذلك كله لا يمس الأصل العام الذي يقرره الإسلام في تطبيق العقوبات التعزيرية على مستحقيها من الرعية، أيًّا كانوا ـ مسلمين أو غير مسلمين ـ كل جرم وما يناسبه دون الوقوف عند غاية، ولو وصلت العقوبة إلى حد الإعدام، وليس هذا مما يستنكر في القوانين الدولية الحديثة؛ إذ هي تقرر أن للدولة ـ بما لها من حق البقاء وصيانة النفس ـ كامل الحرية في تكييف قوانينها بالصورة التي تكفل لها ذلك.

ونحن لا نرفض النقاش الديني، والبحث عن الحقيقة في ضوء العقل والمنطق مع أهل العقل والمنطق، فقد كانت حياة نبي الإسلام كلها كذلك.

ولا ينقضي عجب الباحث الحر حين يجد القرآن يجيش بمثل هذه المناظرات، ويسجلها لتبقى على الدهر أسطع برهان على اعتدادالإسلام بمتانة بنائه وسلامة نهجه، إلى حد إطلاق الحرية

لكل باحث وسائل، أو حتى لكل متعنت، وتأمل قوله عز اسمه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ [المائدة: 18]، ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 135]، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 32].

ويتصل بالحرية الدينية أنها تتطلب

أولاً: أماكن العبادة: معابد، أو كنائس، أو أديارًا، أو ما شئت فسمها. فإذا هم منعوا من ترميم ما رث، أو تجديد ما هدم أو تهدم، أو توسيع ما ضاق، عاد الأمر على موضوعه بالنقض، وأصبحت الحرية الدينية المقررة مصادرة لها لا شك فيها، ولكنَّ علماءنا يمنعون إحداث معابد جديدة، ما لم يكن ذلك من حق أصحابها بمقتضى شروط الصلح الخاصة بالمعابد، أو العامة في الأرضين، وحتى في توسيع القائم منها إذا ضاق لا يتسامح منهم إلا شذوذ، ومع ذلك فالمسألة اجتهادية بحتة، وليس فيها نصوص شارعة على الإطلاق وإنما هي آثار يتعلقون بها عن بعض الصحابة، كقول ابن عباس: «أيما مصر مصرته العرب، فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة، أو أن يضربوا ناقوسًا، أو أن يشربوا خمرًا، أو أن يتخذوا فيه خنزيرًا».

مع أنه لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ، وهم أول مخالفي قول هذا الصحابي بخاصة في الثلاثة الأخيرة التي قرن المنع فيها بالمنع من إحداث البيعة، وما دام أصل الحرية الدينية مقررًا فإن المقدمات تستتبع النتائج دونما تردد؛ ولذا كتب عمر بن عبدالعزيز

إلى عماله «ألا يهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار» دون فصل بين قديم منها وحديث، وما أنشئ في الإسلام وما كان قبله، في أرض الصلح أو في غيرها.

وتأمل هدي الرسول ﷺ نفسه في حرية العبادة، حتى لغير الرعية ممن يقدمون بلاد الإسلام لأمر ما، وحتى في مساجد المسلمين، في الحالات الطارئة، فقد قدم عليه ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ وفد نجران، وكانوا نصارى، فدخلوا مسجده وحانت صلاتهم فقاموا يصلون في المسجد، فأراد الناس منعهم، فقال ﷺ: «دعوهم». فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم، وحتى علماؤنا المتأخرون يصرحون بأنه يؤذن لغير أبناء الإسلام بتعلم العلم في مساجده.

ثانيًا: تتطلب الحرية الدينية التسامح فيما يتصل بالعقائد الدينية من العادات: كالمأكل والمشرب والملبس، ما دامت عقائدهم تسمح به وتأذن فيه ـ ولو كان مما يرفضه الإسلام وثبت تحريمه، كأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر، ولبس الحرير، والتحلي بالذهب، ونكاح المجوس محارمهم.

فليس لنا أن نمنعهم من شيء من ذلك، أو نعاقبهم عليه إذا فعلوه، وإن كنا نمنع منه المسلمين، ونعاقبهم عليه أشد العقاب وأفدحه، كما في حالة نكاح المحارم، فالحرية هنا للأقليات أكبر منها لجماهير الأمة وأوسع نطاقًا.

ولكن ما دامت هذه العادات المتصلة بدين الأقليات هي في واقع الأمر من وجهة نظر الإسلام وتقاليد شعوبه مناكر وقبائح، بل جرائم يعاقب عليها، وربما تكون مع ذلك بالغة الشناعة والبشاعة، ما دامت

هذه العادات كذلك، فإنه لا يؤذن في الإسلام بإعلانها ممن يمارسونها؛ لأن هذا هو قضية الحفاظ على نظام إسلامي بحت، ورعاية الآداب العامة التي هي آداب إسلامية خالصة.

فعليهم إذن أن يستسروا بها، كما أن على المسلم نفسه أن يستسر بمناكره، إن كان ممن ابتلي بشيء، وفي الحديث الثابت عنه صلوات الله وسلامه عليه: «**أيها الناس من ابتلي من هذه القاذورات بشيء فليستتر بستر الله، فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه كتاب الله**».

فإن أبت تلك الأقليات إلا تحدي مشاعر الشعب وقوانين الدولة، فالعقوبة التعزيرية التي يراها أولو الأمر، في إطارها الفضفاض، لئلا يعود ذلك بالضير والفساد على المجموع.

ثانيا: الحريــة في الحيــاة العامــة

تعيش الأقليات في البيئة الإسلامية كسائر أبنائها في شبه اندماج ليس فيه ذلك التميز المقيت الذي هو علة العلل في نظام الجماعات، حتى في العصور الحديثة، فلا تمييز في مساكنهم، ولا في مظهرهم العام، ولا في اتصالاتهم بالأفراد والجماعات، ولا في تصريف شؤونهم المالية:

(أ) لسنا نكلفهم بنمط خاص من البناء لا يحيدون عنه، ولا بطلاء معين لا خيار لهم فيه، ولا بمراعاة حجم البيوت المجاورة التي يملكها المسلمون، طولاً أو عرضًا، أو ارتفاعًا، بحيث لا يتجاوزون هذا الحد، أو لا يساوونه، ولهم نفس الحرية في نفس الحدود التي

تحد سلوك المسلم بالنسبة إلى جيرانه، إذا أرادوا أن يصعدوا سطوح بيوتهم، ويطلوا منها إلى ما يشتهون، ولا حرج على صبيانهم في شيء يطلعون عليه، إذ يشرفون من هناك، كما لا حرج على صبيان المسلمين.

وإذا كان «الإسلام يعلُو ولا يُعلَى عليه» فليس ذلك في البناء ولا غيره من مظاهر العيش وتفاهاته، إنما ذلك شيء يتعلق بصميم الدين نفسه: هو تكليف في صورة خبر يأخذ المسلم بأن يعمل بحاله وقاله وفعاله على علو كلمة الإسلام، وظهور حجته فوق كل حجة، وامتياز نهجه الذي هو نهج للدين والدين على كل نهج.

وإلا فقد كان الرسول ﷺ نفسه يقترض من يهود، ومات ـ بنفسي هو وأبي وأمي ـ ودرعه مرهونة عند يهودي بطعام اشتراه لأهله، وكان صحابته الأجلاء يعملون لبعض اليهود في بساتينهم بالأجر الزهيد وغير الزهيد، حتى الثمرات المعدودات لا يصدهم عن ذلك أن الإسلام يعلو ولا يعلى.

وإذا كان ـ عز اسمه ـ يقول في طائفة من أهل الكتاب: ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ**﴾ [آل عمران: 112] فهم أولئك الذين كانوا يعهدهم العرب يعيشون فيما بينهم، أقلة أذلة، بنزارة عددهم، وغربتهم عن ديارهم التي عوقبوا بها على ما فرطوا في جنب الله والناس، لا يجدون معاذًا ولا ملاذًا إلا في عهد يمضونه مع المسلمين، «وهو حبل الله» أو مع غير المسلمين من جيرانهم الذين يأنسون فيهم القوة، ويرجون منهم الحماية، وآية ذلك وتلك أن تخفض بناء رجل

استطاع بجده وكفايته أن يتبوأ مركزًا اجتماعيًا ممتازًا، إن لم يتمثل في البناء، تمثل بألف وجه وصورة فيما سواه.

على أن الدليل ناطق بما قررناه، فقط كان في نجران طائفتان: نصارى ووثنيون، فأسلم الوثنيون، وتعاقد النصارى مع الرسول ﷺ عقد ذمتهم المعروف، فكان مما كتب لهم صلوات الله وسلامه عليه: «**لا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا مما كانوا عليه**» فقد كانوا على أن يبنوا بيوتهم كيف شاؤوا، فارعة أو متواضعة، لا يبالون ما صنع جيرانهم الذين أسلموا وكان ذلك حقًا من حقوقهم، فيبقى كما كان، لا يغير منه شيء، بنص كتاب رسول الله ﷺ لا كما يتخرص المتخرصون.

نعم، توجد في بلاد الإسلام أماكن مقدسة، ليس لغير المسلمين أيًا كانوا أن يقطنوها، أو يبنوا مساكنهم فيها، وحين يقال «مقدسات دينية» تخرس الألسن وتنقطع اللجاجات، فقد ثبت أن آخر ما تكلم به الرسول ﷺ: «**أخرجوا اليهود والنصارى من الحجاز**»، أو كما في عبارة أخرى «**لا يجتمع دينان في جزيرة العرب**» وهي عند مالك في مراسيل الموطأ، فمن علمائنا من أخذ الثاني بظاهر شموله؛ لأن الأماكن المقدسة تلقي ظلها على ما حولها، حتى كأنه من تتمتها صونًا ورعاية، ومنهم من فسره بالأول؛ لأن عمر لم يخرجهم إلا من الحجاز وأقرهم فيما عداه، بل أقرهم في الأطراف البعيدة للقطر الحجازي نفسه، والصحابة شهود لا ينكرون.

فكان الحجاز في مفهومهم لا يتجاوز مكة والمدينة واليمامة، وضواحي هذه المدن الكبيرة الثلاث وقراها المحيطة بها.

(ب) والإسلام الذي كرم الإنسانية كلها، وأعلى قيمتها، من حيث هي إنسانية، أينما تمثلت؛ إذ يقول في نص كتابه الأقدس: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. هذا الإسلام الذي تميز بحساسية بالغة مرهفة، في كل ما يمس آدمية الإنسان، ويتصل بكرامته، لا يمكن أن يفرض على هذه الأقليات سمات أو إشارات خاصة تشعر بغضاضة أو تومئ إلى ضعة، لا يمكن أن يجعل عليهم أن يتزيوا بزي معين، زي بشكله وطريقة تصميمه، أو بمادته التي يصنع منها، أو بلونه المميز في بعض الزي أو كله، ولو في غطاء الرأس وحده، أو حتى جزء منه إن شاؤوا أن يتخذوا أغطية لرؤوسهم، فذلك شأنهم وحدهم، ومن أخص ما يخصهم، تمامًا كتربية شعورهم أو تصفيفها على النحو الذي يؤثرون، مادام ذلك في حدود اللياقة العامة. أما تلك الأحزمة التي كانت هذه الأقليات أو بعضها تشد بها أوساطها في وقت ما، ويسمونها (الزنانير) وما إلى تلك (الزنانير) من شارات مميزة، كالرقعة المغايرة في لونها لسائر الثوب، وطوق الحديد أو الرصاص في العنق عند التجرد من الثياب في الحمامات وما شاكلها، والتزامات محقرة؛ كالامتناع عن ركوب الخيل، ومن اتخاذ السروج الثمينة، ومن هيئة الراكب على استقامة، دون اعتراض من جانب واحد، أما هذه كلها فليست من تعاليم الإسلام في كثير أو قليل، بل إنها لمصادمة صريحة لنص التوجيه النبوي النبيل، أن نتجافى ما وسعنا عن شائبة الإيذاء، حين نتعامل مع أقلياتنا: **«من آذى ذميًا فأنا خصمه، من كنت خصمه، خصمته يوم القيامة»**.

ولعل هذه المعاملة غير الكريمة بشاراتها الغاضّة من قيمة الإنسان، إنما سرت إلينا وإلى أوضاع مجتمعنا، في جملة ما ورثناه عن المدنيات الغابرة من أوضاع قديمة شاذة، كانت تؤخذ بها الأقليات والمغلوبون على أمورهم - قبل مجيء الإسلام - تمييزًا لهم عن السادة الذين ينتمون إلى العنصر الحاكم. فلما جاء الإسلام، وبلغت الفتوح الإسلامية مواطن هذه العادات الذميمة، من ممالك فارس والروم، عرض أبناء تلك الأقليات التزامات من هذا القبيل، يلتزمونها من تلقاء أنفسهم، في صورة شروط صلح يكتسبون به الرعوية الإسلامية، فكان مما التزموه - دون إلزام، ولا حتى اقتراح من قبل الطرف الإسلامي - هذه الشعارات والالتزامات المميزة، وما إليها مما تواضعوه بحكم العادات التي درجوا عليها، ولم يكن في الأمر ما يستنكر في عصور تلك أعرافها. وكل ما فعله المسلمون أن أمضوا لهم شروطهم، ومنحوهم رعويتهم.

(جـ) وفي العلاقات العامة والخاصة: لأبناء هذه الأقليات أن ينشئوا مع المسلمين ما شاؤوا من الصداقات، والمصاهرات بشروط معينة، وأن يتبادلوا معهم التحيات في الطرقات، والهدايا والتهاني والتعازي في المناسبات، والزيارات في البيوت، وما شاكلها، وأن يتولوا الوظائف العامة؛ الوظائف عدا ذات الطابع الديني، كما أن لهم وظائفهم الدينية الخاصة بهم، وبالجملة يعيشون دون وحشة، أو شعور بغربة في مجتمع شفيق رفيق، ألوف عطوف.

1- أما إنشاء الصداقات:

ففي نص الذكر الحكيم: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 8، 9].

«فالناس صنفان: فأما الذين قاتلوا أهل الإسلام، أو أجلوهم عن أوطانهم، أو ظاهروا على شيء من ذلك، فمن الظلم المنهي عنه أن يتولاهم المسلمون، ويحسنوا إليهم، وهؤلاء لا يقاطعون فحسب، بل يقاتلون أيضًا ويحاربون؛ حتى يفسحوا للدعوة طريقها، وينفسوا عن القائمين بها، وأما الذين لم يفعلوا شيئًا من ذلك، فلا على المسلمين في الإحسان إليهم أيًا ما كان هذا الإحسان: مودة ومصادقة، أو بذلاً وعطاء، أو غير هذا وذاك، وهذا أدب عام وتوجيه سمح للشعوب الإسلامية بتناول كل مخالف في الدين لا يناصب المسلمين العداء، فكيف بالذين يشاطرونه وطنيته ورعويته.

وإن هذا ليفسر لك تفسيرًا لا يقبل جدلاً ولا مكابرة، النص القرآني الآخر ﴿لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: 22]، فهو بلا أدنى ريبة في الذين يقفون من الإسلام موقف التحدي والمعاداة. وإذن فليس لأحد ـ كائنًا من كان ـ أن يتعلق به، ولا بغيره مما في معناه، تعلق المنازع فيما نحن بسبيله هاهنا.

وقد كان لصحابة رسول الله ﷺ مع هذه الأقليات صداقات وصداقات، والرسول ﷺ حي يرزق، فلم ير بذلك بأسًا، ولا انحرافًا عن جادة، بل كانت أحلافًا جماعية، فهذا أبو لبابة من سادة الأوس ـ وكانوا حلفاء قريظة ـ تسأله قريظة ـ حين اشتد عليها حصار رسول الله ﷺ ـ أيرى أن ينزلوا على حكمه؟ فرق لهم حين رأى إجهاش النساء والصبيان، وأشار إلى حلقه، إنه الذبح. ثم أدرك من فوره أنه قد خان الله ورسوله، فانطلق إلى المسجد، فربط نفسه إلى عمود من عُمُده حتى تاب الله عليه بما نزل من وحي السماء: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 102].

ومن الذائع المشهور أن بني قينقاع من يهود المدينة، كانوا حلفاء الخزرج، حتى أنهم لما نزلوا على حكمه ﷺ، وكل أمرهم إلى ابن أبى الخزرجى، بعد ما رجا وألح في الرجاء.

2- وأما المصاهرات:

فعلى الرغم من أن الأديان كلها ترفض الزواج المختلط؛ أعني: الزواج بين المتخالفين في الدين، لما يتوجس فيه من أخطار وأضرار دينية واجتماعية ووطنية، فإنا نجد الإسلام بسماحته المعهودة لا يجمد هذا الجمود، ولا يرتاع كل هذا الارتياع، بل يأذن في هذا النوع من الزواج حين يكون المسلم هو الزوج؛ لأنه رب الأسرة والمهيمن عليها، فآداب الإسلام إذن هي المسيطرة، بما فيها من تسامح وترفق، لا من عصبية عمياء وسوء رأي، فإنا لا نفرق بين أحد من رسله سبحانه وتعالى، ولا نصادر الحريات الدينية، كما يفعل الآخرون، أو كما تُملي عقائدهم.

فالنتيجة المتوقعة في ظل الزوج المسلم، لا يخشى منها على أحد، بخلاف ما لو عكس الوضع.

وقد يكون الزوجان على غير الإسلام فيعتنقه أحدهما، ويظل الآخر متشبثًا بدينه كما كان، فلا نرى الإسلام يسارع في مثل هذه الحالة بفصم عرى الزوجية، بل يعطي للمتخلف منهما ـ قبل ذلك ـ فرصة للتفكير، ومهلة للتدارك.

وهذه حالة كثرت أحداثها في زمن الرسول ﷺ كثرة فائقة، فقد كان الناس على غير الإسلام، فلما اعتنقه من اعتنقه منهم أفواجًا أفواجًا، رجالاً ونساءً، ومنهم الأزواج والزوجات، كان من المعلوم بالضرورة، أن قد كان منهم السابق واللاحق، وقلما يتفق توارد الزوجين على كلمة الإسلام في وقت واحد، وقد جاءت الآثار بوقائع معينة من هذا القبيل، ثبت فيها السبق القصير أو الطويل، هذا ابن عباس يحدثنا أن النبي ﷺ رد ابنته زينب على زوجها أبي العاص ابن الربيع بالنكاح الأول، لم يحدث شيئًا.

وهذا أثبت ما ورد في قصتها، بل هو وحده الصحيح الثابت، كما قرره نقدة الآثار والسنن، ولم يسلم أبو العاص بن الربيع إلا بعد الحديبية سنة ست، وقد كانت زينب مسلمة منذ بعث رسول الله ﷺ، فبين إسلامهما أكثر من ثماني عشرة سنة، وإن كانت هي لم تهاجر إلا بعد بدر بقليل، وكانت بدر في السنة الثانية، وهذا الزهري يحدثنا مرة أن زوجة صفوان بن أمية أسلمت يوم الفتح وهرب زوجها، ثم قدم على الرسول بأمان منه، ولم يسلم إلا بعد حنين، وقد مضى بين إسلامه وإسلام زوجته أكثر من أربعة أشهر، ومع ذلك ظلا على

زوجيتهما كما كانا، كأن لم يَجدَّ جديد، ويحدثنا مرة أخرى أن أم حكيم زوجة عكرمة بن أبي جهل أسلمت يوم الفتح وهرب زوجها إلى اليمن، فارتحلت حتى قدمت عليه اليمن بأمان من رسول الله ﷺ، ثم عادت به فأسلم، واستمرا على زوجيتهما الأولى، فكم ذهابًا وإيابًا في تلك الأزمنة السحيقة؛ وكم من الزمن استغرق إقناعها إياه؟

وكما سبق النساء إلى الإسلام في هذه الوقائع، سبق الرجال في وقائع أكثر وأكثر: حكيم بن حزام، وأبو سفيان بن الحارث، وعبد الله بن أمية، في وقت واحد تقريبًا، وغيرهم وغيرهم، كلهم أسلموا قبل زوجاتهم، ثم ظلوا على زوجياتهم.

3- وأما تبادل التحيات:

فقد كان الناس من أهل العلم يتورعون عن إلقاء السلام على غير مسلم أو تبادل التحية معه، حتى سئل في ذلك الأوزاعى إمام الشام ـ في تزمت بَيِّن ـ فأجاب: إن سلمت، فقد سلم الصالحون، وإن تركت، فقد ترك الصالحون، وحتى استكثروا من قاضي القضاة «الماوردي» أن يرى مع بعض الفقهاء رد التحية إذا أُلقيت، لكن في إيجاز وتحفظ، فلا يتجاوز «وعليكم السلام»، ولم يشفع له لديهم هذا التحوط والاحتراس.

ولا يمت هذا التزمت، أو التشكك أو التورع إلى هدي الإسلام بسبب، فقد كان الرسول ﷺ «مثلاً أعلى» في حسن الخلق ولطف المجاملة، حتى لقد سأله أبو بكر يومًا: «لقد طفت العرب، وسمعت فصحاءهم، فما رأيت ولا سمعت مثلك فمن أدبك؟ قال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»»، وفي نص القرآن: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]،

بل لقد كاد صلوات الله وسلامه عليه يجعل الإسلام كله ثورة خلقية، هدفها الإصلاح الخلقي، ثم لا شيء بعد **«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»**.

فهل هذه الجفوة والغلظة بين أبناء الشعب الواحد، بل بين الجيرة والرفقة من كرم الأخلاق في شيء؟ وأين الألفة إذن التي هي أبرز سمات الإسلام وأهله، حتى لقد ذهبت كلمة الرسول ﷺ مثلاً سائرًا: **«المؤمن آلف مألوف، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف»**، وأين طلاقة الوجه، وأدب التلاقي الذي أدبنا به المؤدب الأكبر محمد بن عبد الله ﷺ؛ إذ يقول: **«إنكم لا تسعون الناس بأموالكم، ولكن ليسعهم منكم بسط الوجه، وحسن الخلق»**، وفي أدب التحية خاصة يقول ﷺ: **«أفش السلام على من عرفت ومن لم تعرف»**، وقد مر صلوات الله عليه على أخلاط من المسلمين وغير المسلمين، فحياهم جميعًا بتحية الإسلام، فقال المتزمتون: من فعل مثل ذلك، فليكن قصده إلى المسلمين خاصة، فلقد حجروا واسعًا، بل لقد كان في يهود المدينة سفهاء، فكان بين هؤلاء من يدخل على الرسول ﷺ فيلقي بالتحية محرفة إلى أسباب، فلا يغضب صلوات الله عليه ولا يثور، وكان يستطيع أن يعزر ويؤدب، ولا أقول ينتقم، فلا يفعل، ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199].

بل لا يضن بالرد كما لو كانت التحية قد ألقيت على وجهها كما ينبغي، إلا أنه رد الكيس الفطن الذي لا تنطلي عليه الزيوف والأحابيل، وهذا هو الحديث المتفق عليه، أنهم دخلوا على الرسول ﷺ فقالوا: السام عليك، قالت عائشة: ففهمتها، قلت: عليكم السام

واللعنة، فقال ﷺ: «ياعائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله». قلت يا رسول الله: ألم تسمع ما قالوا؟ قال: «قد قلت: وعليكم».

فالرسول نفسه ـ وهو، لا أحد سواه، الأسوة والقدوة ـ كان لا يضن على الأقلية التي تعيش في مجتمعه المثالي بالمجاملات الاجتماعية المعتادة، ومنها التحية يلقيها إذا مر، ويردها إذا تلقاها، تأدبًا بأدب القرآن نفسه ـ وقد كان خلقه القرآن: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]، ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء: 53]، ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: 86].

هكذا من غير فصل بين مسلم وغير مسلم. وهل كان ينتظر من الرسول صلوات الله عليه خلاف هذا، وهو يحاول جمع القلوب، وتآلف الكلم، وتعريف الناس بفضائل الإسلام وآدابه العالية، وصدق الله العظيم ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159].

4- وأما التزاور في البيوت:

فهذا ما لا يمكن أن يتردد فيه منصف، فقد رأينا آنفًا قصة اليهود الذين دخلوا عليه ـ صلوات الله عليه ـ يزورونه في منزله، وعائشة شاهدة. وقد قدمت على أسماء بنت أبي بكر أمها راغبة، وهي على شركها لم ترمه، فقالت حتى أسأل رسول الله ﷺ فقال لها: «صلي أمك، فإنها صدقة وصلة» فكيف بأبناء الرعية الواحدة في مجتمعهم المشترك. ولعل النبي ﷺ أراد أن يضرب للناس المثل بنفسه في هذا الأدب الاجتماعي العظيم النفع، الطيب الأثر في توثيق الروابط وتقريب القلوب، فلم ير حين مرض خادم له غير مسلم أن يتجاهل مرضه، بل

ذهب بنفسه إلى كوخ هذا الخادم المريض يقدم له المواساة والمجاملة، ويرفع من قدره وقدر أهله، ومن قيمهم الكثير والكثير فوق ما تعارف الناس، في أوضاع حديثة عهد بجاهلية، وفروق اجتماعية صارخة، فيحدثنا البخاري وغيره عن أنس قال: كان غلام يهودي يخدم رسول الله ﷺ، فمرض فأتاه النبي يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: «**أسلم**» فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم، فأسلم، فخرج ﷺ وهو يقول: «**الحمد لله الذي أنقذه بي من النار**».

وانظروا كيف كان أئمتنا الكبار يفهمون الإسلام فهمًا صحيحًا، ويتمثلون روحه الحق، قال أحمد بن حنبل يومًا: (الضيافة على كل المسلمين، من نزل عليه ضيف كان عليه أن يضيفه) فسأله سائل: إن أضاف الرجلَ ضيف كافر، أيضيفه؟ فأجاب: قال ﷺ: «**ليلة الضيف حق واجب على كل مسلم**»، وهذا الحديث بيِّن .... المسلم والمشرك يضاف، وأنا أراه كذلك.

فالإسلام لا يأذن فحسب في الترحيب بالزائر المخالف في الدين، بل يوجب ضيافته، إيجابًا متحتمًا، إن كان ضيفًا عابر سبيل لا ساعة ولا بعض ساعة، بل «جائزته» كما في الحديث المتفق عليه ـ وفق ما تدعو الحاجة؛ ولو بلغت يومًا وليلة.

5- وأما تبادل الهدايا:

فقد أهدت يهودية إلى النبي ﷺ شاة مشوية فقبلها شاكرًا؛ على جاري عادته النبيلة في التودد إلى العامة والخاصة، والموافق والمخالف، فهذا مثل واحد يغني عن مئين.

وقد كان من هديه صلوات الله عليه قبول هدايا الملوك والرؤساء؛ وهم على غير دينه، كملك أيلة والمقوقس عظيم القبط، وذلك أشهر من أن يذكر، وقد أسلفنا ما أهدته أسماء إلى أمها المشركة - بإذن من الرسول ﷺ نفسه - وهي غريبة وافدة، فكيف بالذين يعيشون معنا مواطنين شرفاء، ورداء فيما سر وساء، وقد كان من نبله صلوات الله وسلامه عليه أن يرد الهدية بأفضل منها، حتى اتخذها الطامعون ذريعة، «وهبه أعرابي هبة؛ فأثابه عليها، وقال أرضيت؟ قال: لا. فزاده وقال: أرضيت؟ قال: نعم. فقال ﷺ: **«لقد هممت ألا أتهب إلا من قرشي أو أنصاري أو ثقفي»**، بل لقد ذهب بعض العلماء إلى وجوب رد الهدية كشرع عام ما دامت العادة قاضية به.

ولكيلا يظن الناس أن في قبول الهدايا غضاضة أو مساسًا بكرامة، نجده صلوات الله عليه يقرن الهدي العملي بالتوجيه القولي الصريح: **«من أتاه مال من غير مسألة أو إشراف نفس، فليأخذه»**؛ ومَنْحُ الخلفاء والأمراء والرؤساء لفلاسفة الأقلية وأدبائها أشهر وأيسر من أن تضرب له الأمثال.

6- وأما وظائف الدولة:

فقد اتسعت الفتوحات الإسلامية في صدر الإسلام، ودانت لحكمه أقطار شاسعة بأسرها، كان من أهلها من اعتنق الإسلام، ومنهم من أقاموا على دياناتهم الأولى، وهم مع ذلك يتعاونون مع المسلمين في جميع شؤون الحياة، حتى لا يكاد الناظر يعرف ما ديانة هذا، وما ديانة ذاك.

وكم ظل كثير من هؤلاء يعملون في وظائف الدولة، بعدما أصبحت مسلمة كما يعملون من قبل، بل إن دواوين الحكومة لم تعرَّب إلا بعد الفتح الإسلامي بعشرات السنين، وموظفوها هم موظفوها، ومازال فقهاؤنا لا يتحرجون أن يصرحوا بأن لغير المسلم في بلاد الإسلام ـ إذا كان من رعاياها ـ أن يتولى بعض الوظائف الكبيرة حتى الوزارة نفسها، حين تكون مجرد سلطة تنفيذية لعرض الأمور على الحاكم الأعلى وتنفيذ أوامره فيها، وإن كانت لا تخلو من مشاركة في الرأي، وهي بعمل السكرتيرين، ومديري المكاتب أشبه، صرح بذلك الماوردي في «الأحكام السلطانية» وغيره، ونص عبارته: «ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم» وهذا هو الذي وقع فعلاً في الماضي، ومازال يقع حتى اليوم، فقد وزر إسحق الصابي وغيره للعباسيين، وكان للملك الأفضل ابن أمير الجيوش وزير نصراني، كان كثير الوقوع في العلماء، فاستطاع الإمام الطرطوشي أن يحمل الملك على عزله.

وأنت إذا أردت أن تحصي الأطباء والفلكيين والمنجمين والرياضيين والفلاسفة والأدباء والشعراء وأرباب الحرف والصنائع الذين تمتعوا بحظ وافر من الشهرة والحظوة والمكانة في العالم الإسلامي، وفي وظائفه ـ رغم أنهم على غير دينه ـ أعياك أن تصل إلى غاية، وقد كان للأفذاذ من هؤلاء ـ مع فلاسفة الإسلام وعلمائه ـ أثر محمود في ترجمة الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية إلى العربية، وصدق المؤرخ الأمريكي دارير إذ يقول: «إن العرب قد زحفوا بجيش من أطبائهم اليهود، ومؤدبي أولادهم من النسطوريين، ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومان».

ثالثًا: الحـريـة الاقتصاديـة

هذه الحرية كغيرها مكفولة للأقليات في الوطن الإسلامي؛ فهم يتمتعون بحقوق الملكية كاملة أصيلة كانت أو تبعية، حتى الشفعة، وإحياء الموات، وتملك المعادن، والكنوز المدفونة في باطن الأرض، فلا بدع أن يكون لهم حق التصرف في أموالهم ـ مع المسلمين ومع غير المسلمين ـ بجميع أنواع التصرفات المشروعة التي يملكها المسلم في ماله، من بيع وإجارة ورهن وإعارة، وما شاكل ذلك من سائر المعاوضات، والتبرعات الناجزة في حال الحياة، والمعلقة بزوالها كالوصايا دون أي اضطهاد أو مصادرة، ولو أصبحوا ملوك المال وسادة رجال الأعمال، فلقد توفي الرسول نفسه ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعًا من القمح أو الشعير اشتراها لطعام أهله.

بل إنهم هنا لأوسع حرية من المسلمين؛ لأنهم يملكون التصرف في كل ما يملك المسلم التصرف فيه من الأموال، ويمتازون بأن لهم حق التصرف معاوضة وغير معاوضة، في الخمر والخنازير وما إليها مما يقتنون ويعدونه مالاً، وفق عقائدهم الخاصة، وإن كان من المناكر الدينية في الإسلام، ذلك أننا كفلنا لهم ـ بمقتضى العقد الذي بيننا وبينهم ـ لا أن ندعهم وما يدينون فحسب، بل أن نحمي لهم ممارسته في حرية غير منقوصة. ومن هنا، لما أبطل بعض العلماء وصية الرجل منهم بداره، لتكون كنيسة أو مستودع خمر أو مذبح خنازير ـ هكذا على العموم ـ نظرًا إلى أن هذه عندنا جهات معصية، لم يتقبل كبار أئمتنا هذا الكلام، بل رفضوه قائلين: هي

قربات فيما يدينون به، فلا عليهم ألا تكون كذلك لدينا، وكما أن من حق الواحد من الأقليات أن يوصي، فإن من حقه أيضًا أن يوصي له، بل أن يوصي له المسلمون أنفسهم، وكوصية المسلم تمامًا، تكون وصيته من الثلث، ولا تصح لوارث إلا أن يجيزها باقي الورثة.

ثم وراثته ليست إلى المسلمين - حتى الزوجة من الأقليات لا يرثها زوجها المسلم - بل وراثتهم بأسرها إلى مستحقيها من ذوي قرباهم في أقليات بلادنا - تمامًا كالمسلمين في هذا وفي الولايات والضمانات.

وقد روي أنه صلوات الله عليه قال: «**لا يتوارث أهل ملتين**» فأخذ بظاهره آخذون، وقال آخرون: بل الإسلام ملة، والنصرانية ملة، واليهودية ملة، ثم سائر الملل ملة واحدة، لكنه جاء مفسرًا بإضافة: «**لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم**»، وفي نص القرآن: ﴿**فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ**﴾ [يونس: 32]. فالإسلام ملة، والكفر كله ملة واحدة.

ومن تمام هذه الحرية الاقتصادية أن للأقليات في البلاد الإسلامية - ما لم يشرط عليهم خلافه لمصلحة ما - أن يترددوا بمتاجرهم في جميع أرجائها، لا يحال بينهم وبين ناحية منها، ولا يعوقون أو يثبطون بمعوق أو مثبط ما، كأن تفرض عليهم ضرائب كالضرائب الجمركية؛ لأن بلاد الإسلام كلها بلد واحد هم من رعاياه، أو تتقاضى منهم عوائد كالتي كانت تعرف قديمًا باسم (المكوس)، وربما بقيت لها حتى اليوم بقايا - فقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة أن: (ضع عن الناس الفدية، وضع عن الناس المائدة،

وضع عن الناس المكوس) وليس بالمكس، ولكنه البخس الذي يقول الله تعالى فيه: ﴿وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: 85].

نعم، المناطق المقدسة التي ليس لهم الحق في دخولها إلا بإذن خاص تعتبر في حقهم كأنها بلاد أخرى، فغير مستنكر أن تتقاضى منهم رسوم تجارية، كالرسوم الجمركية - إن دخلوها بتجارة - على أنها إن كانت بتجارة تمس الحاجة إليها، وليست من قبيل الكماليات، فليس من المصلحة ولا من المشروع حينئذ أن تتقاضى هذه الضريبة، والمسألة بحذافيرها اجتهادية، ليس فيها نص من صاحب الشرع صلوات الله عليه، وقد آثر كثيرون من أهل العلم وجهًا آخر للمسألة، ذلك أن المسلم الذي يتجر في ماله لا يعفى من ضريبة سنوية، هي «زكاة التجارة» فمن التسوية ومحض النصفة، لا من الظلم والهضم أن يعامل الجانب الآخر من الشعب الواحد (أعني الأقليات) مثل هذه المعاملة، فتتقاضى منهم ضريبة سنوية على أموال تجارتهم متى بلغت نصاب الزكاة، لكن نظرًا إلى أنهم لا يطالبون باسم الزكاة، كان من الممكن أن تسمى بـ «الضريبة التجارية»؛ لأنهم لا يتقاضونها على كل مال للتجارة، وإنما يتقاضونها على التجارة المتنقلة، التي يخرج بها التاجر من بلده إلى بلد آخر، قريب أو بعيد - ويستطيع التاجر أن يستوطن حيث يروق له وتروج تجارته، فلا يكلف شيئًا.

ومن هنا رأى هؤلاء العلماء - وعلى رأسهم عمر بن الخطاب - أن هذا التجاوز الذي لا نظير له في جانب المسلمين يجب أن يعوض

ماليًّا؛ ليحصل التعادل، فجعلوا الضريبة التجارية هنا ـ إذ كانت لا تتقاضى إلا في حدود ضيقة ـ ضعف الضريبة التجارية على المسلم التي يتوسع في تقاضيها، وسموها: «ضريبة المرور التجاري»، أو كما كانوا يقولون: «العشور»، فهي على الأقليات نصف العشر في أعدل الآراء، وإن كانت الضريبة على المسلمين ربع العشر، قال الشعبي: «أول من وضع العشر في الإسلام عمر»، وقال زياد بن حدير ـ وكان عاملاً لعمر على العشر ـ : «أنا أول عاشر في الإسلام».

على أنه قد روى البيهقي عن زياد بن حدير هذا أنه قال: «ما كنا نعشر مسلمًا ولا معاهدًا، إنما كنا نعشر تجار أهل الحرب، كما يعشروننا إذا أتيناهم» فإن صح هذا ـ «واسم العشور» نفسه ينبئ به ـ فإنما أراد عمر أن يطبق المبدأ الدولي «المعروف» المعاملة بالمثل «في التجارة الخارجية» لا تجارات رعاياه في داخل البلاد.

وقد بلغ من اهتمام كثير من علمائنا بإطلاق الحرية الاقتصادية للأقليات أنهم أجازوا لأبنائها استيراد الخمور، وما إليها من المنكرات الدينية لدينا، ما دامت ليست كذلك لديهم هم، مع أنه من المسلم به، حتى في القوانين الحديثة، أن الدولة بما عليها من واجب الرعاية الاجتماعية لعامة أفراد الشعب ـ تملك الحق في أن تمنع من دخول بلادها كل ما يخشى منه على الآداب العامة فيها، وقد ظلت الولايات المتحدة الأمريكية تمنع دخول الخمر إلى بلادها حينًا طويلاً من الدهر، فلم ير أحد في عملها هذا نشوزًا على عرف ولا انتهاكًا لقانون، وهذا هو المروي عن عمر بن الخطاب، وعلي بن

أبي طالب، وقلة من أهل العلم؛ فقد بلغ عمر أن رجلاً ذميًا من أهل العراق قد أثرى في تجارة الخمر، والتنقل بها من مكان إلى مكان ـ ولم يكن ذلك مما شرط له ـ فكتب: «أن اكسروا كل شيء له قدرتم عليه، وسيروا كل ماشية له، ولا يؤدين أحد له شيئًا». وكانت ضاحية من ضواحي الكوفة يقال لها «زرارة» تعتبر مركزًا عامًا لتجارة الخمر عالي الضجيج أيام علي، فذهب إليها فأحرقها، وقال: «إن الخبيث يأكل بعضه بعضًا».

أما حين تلتزم الأقليات ـ في شرب الخمر، وتجارتها وصنعها ـ الحدود اللائقة، بحيث لا تتعدى أخطارها إلى المجتمع الإسلامي الكبير، ولو دون استسرار في غير الأوساط الإسلامية ـ فذلك شيء مفروغ من كفالته لها.

رابعًا: الاستقلال القضائي

المفروض أن هذه الأقليات رعية لنا، وملتزمون بقوانيننا، وكان من قضية ذلك ألا يكون بيننا وبينهم أدنى فرق في الخضوع لهذه القوانين؛ سواء كانت مدنية أو جنائية أو أحوالاً شخصية، إلا في الشؤون العقائدية البحتة ـ فتلك بمقتضى المواثيق التي بيننا من حقهم الخالص الذي لا دخل لنا فيه ولا لقوانيننا، ماداموا لا يريدون منا ذلك، وهذا قد تؤيده وتشد أزره نصوص قرآنية مطلقة تومئ بإطلاقها إليه، من مثل قوله عز اسمه: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: 49].

وهكذا ظل أناس من أهل العلم يقولون، ونقلوا في ذلك آثارًا تطبيقية عن الصدر الأول من صحابة وتابعين: منها ما يرجع إلى

الأحوال الشخصية، كتفريق عمر بين المحارم في أنكحة المجوس، ومنها ما يرجع إلى القانون الجنائي، كما رووه عن ابن جريج في الحدود بعامة.

ولكن مادام من المعترف به أن الجانب العقائدي فوق متناول هذه القوانين، والعقائد ليست مجردات بحتة؛ إذ هي تتحكم في كثير من التصرفات: مالية وغير مالية، وهو الجانب الذي يسمى بالشريعة في مقابلة العقيدة بمعناها الأخص - فكيف يمكن أن يعاملوا على شيء ما معاملة من ارتكب جريمة، وهو عندهم حلال مشروع، أو واجب محتم؟ هذا لعمري هو الظلم بعينه، أو التكليف بما لا يطاق، أو حتى الإكراه في الدين على خلاف نص القرآن، وكم حذر نبي الإسلام من مثل هذا حين قال - في كثير من قبيله - «**من ظلم معاهدًا، أو كلفه فوق ما يطيق، فأنا حجيجه يوم القيامة**»، وليس هذا الموضوع من متناول تلك المطلقات التي ركن إليها من ركن، فإن آية الجزية قد أخرجت أهلها، وأقرتها بوضعهم الخاص فيما يتصل بعقائدهم.

ومن ثم لم يكن بد من أن يمنحوا نوعًا من الاستقلال القضائي يتفق مع العدالة بصورتها الكاملة التي سبق بها الإسلام سبقًا بعيدًا أعراف عصرنا هذا ومواضعاته.

فمن حق كل طائفة أن تتخذ لها مجلسًا مليًّا أو ما شاكله؛ ليفصل بين أفرادها وجماعاتها في منازعاتهم الخاصة التي لا يدخل فيها مسلم، ولا أحد من أبناء الطوائف الأخرى - مادام موضوع النزاع ليس من الممنوعات المشتركة التي لا فرق فيها - من حيث أصل تجريم فاعلها - بين تشريعاتهم وتشريعاتنا، أو من الممنوعات عندنا،

ولا يعرفون لها عندهم حكمًا ـ فإنهم قد التزموا قوانيننا فيما لا يعتقدون حله ومشروعيته، فنحن مثلاً لا نعرض لهم في قضايا الزواج، وهل كان بشهود أو غير شهود، بوليٍّ أو بدونه، في حدود العدد المشروع لدينا أو وراءه بصداق صحيح أو غير صحيح أو مجانًا، في عدة أو بعد انقضائها، أو هناك محرمية في تزاوج المجوس أو ليست هناك، فقد كان نبي الإسلام يعرف أن مجوس هجر يستحلون نكاح محارمهم، ومع ذلك أقرهم بعقد الذمة، ولم يفرق بينهم، وكان يعلم مفاسد من هذا القبيل في زيجات النصارى بنجران وبغير نجران، ولم يمنعه ذلك من عقد الاتفاقيات معهم، ومنحهم رعوية الإسلام.

بل حتى ذوو قرباهم ممن اعتنقوا الإسلام لا يعرضون لهم في شيء من ذلك، أو مما يجرى مجراه، حتى لو كان لبعض نسائهم وليٌّ مسلم، فإنه يسلب هذه الولاية، وتنتقل إلى سواه من قرابتها الذين ظلوا على دينهم، وهكذا ولاية المال سواء بسواء.

كما أنه لا شأن لنا بخصوماتهم المالية التي تتصل بالخمر والخنزير، تجارة وبيعًا وشراء وغيرهما، أو بالعشاء الرباني، وبيع صكوك الغفران، وإقطاعيات الجنة، وما شاكل ذلك، بل من علمائنا من صرح بأن معاملاتهم الربوية، القاصرة عليهم هم لا تعنينا في شيء أيضًا، وليس هذا كما ينبغي ـ إلا أن يكون بالنسبة إلى طائفة معينة لا ترى في الربا حرجًا ـ وإلا ففي نص القرآن تحريم على اليهود: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: 160، 161]؛ ولذا فقد

جاء أنه صلوات الله عليه كتب إلى أهل نجران: «إما أن تذروا الربا وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله» تمامًا كما خاطب القرآن الأمة الإسلامية: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 278، 279].

ومبالغة في منح الأقليات هذا الاستقلال القضائي، نجد المنصفين من علمائنا يقررون أن على القاضي أن يرفض سماع الدعوى إذا تحاكموا إلى المحاكم الإسلامية في القضايا الداخلة في نطاق هذا الاستقلال، مادام تحاكمهم هذا ليس باتفاق الخصمين طرفي النزاع؛ لأن من حق كل منهما أن يحتفظ باستقلاله القضائي، وليس لصاحبه ولاية إلزامه، نعم هو لا يملك هذا الحق إذا كان خصمه مسلمًا، أو ينتمي إلى طائفة أخرى ـ كما أشرنا آنفًا ـ لأن كلاًّ من الخصمين حينئذ لا يرتضي إلا قضاء معينًا، فلا يحسم النزاع إلا تدخل الدولة بقوانينها التي هي المرجع الأساسي في فصل الخصومات: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49].

أما في حالة اتفاق طرفي النزاع فإنا نقبل الدعوى ونقضي بينهم وفق القانون الإسلامي، ونقرهم في مسائل الزواج على ما نقرهم عليه لو أسلموا، ونقضي ببطلان ما عداه.

خامسًا : المساواة أمام القانون

إذا نحن تجاوزنا نطاق هذا الاستقلال القضائي الممنوح للأقليات، نجد أنها والأكثرية سواء أمام القانون، في جميع مجالاته؛ لأنه لا مساغ لتفرقة ليس لها ما يبررها بين أبناء الشعب الواحد، فإن الاتفاقية التي أبرمت مع هذه الأقليات ليست في حقيقتها إلا اتفاقية اندماج ووحدة،

وهو قول علمائنا: «إنما أعطيناهم ذمتنا؛ لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا، وأعراضهم كأعراضنا» وبعبارة أوجز وأشمل: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» كما أثر عن أمير المؤمنين «علي».

وهناك طائفة كبيرة من أهل العلم تأخذ هذه السوية كاملة؛ حتى في الدماء نفسها، ويأخذون في المسؤولية الجنائية هنا باطراد حكم الآيتين الكريمتين: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 178].

حتى في حالة وجوب الدية أو الضمان المالي، لم يروا أدنى تفاوت بين المسلم ونظيره من الأقليات، وهم يروون في ذلك من قول الرسول الأكرم ﷺ: «دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار» وهكذا تطرد المساواة، حتى في الحدود التي رجع المسؤولية الجنائية فيها إلى حق الجماعة، لا إلى حقوق الأفراد، فيما عدا معاقرة الخمر والرفق في معالجتها ـ وحتى في ادعاء الدم عن طريق القسامة وأيمانها.

إلا أنَّا نجد من هؤلاء العلماء من يرى اختلاف مقدار العقوبة أحيانًا باختلاف انتماء الجاني إلى الأقلية أو الأكثرية، فالذي يقترف جريمة الزنى ـ إذا كان ينتمي إلى الأقلية ـ لا يعاقب بعقوبة الرجم، أيًا كان، ولا المسلم كذلك، فإنه إذا كان قد تزوج يرجم؛ لأن الرجم حد الزاني المحصن، كما في نص الحديث النبوي: «الثيب بالثيب جلد مائة، والرجم».

ولك أن تتساءل: لم لا يكون غير المسلم محصنًا بنفس الطريقة الّتي يحصن بها المسلم؟ وما الذي يخرج به عن نطاق هذا الحديث الواضح الشمول؟ يقولون: سمعنا ابن عمر يقول: «من أشرك بالله، فليس بمحصن» وهذا عجب عجاب؛ لأنهم هم يروون عن ابن عمر هذا حديثه في الصحيحين: أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ ، فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً قد زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الزاني؟». قالوا: نفضحهم ويجلدون فقال عبدالله ابن سلام: «كذبتم إن فيها الرجم»، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبدالله: ارفع يدك فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم فقال: «صدّق يا محمد» فأمر بهما النبي فرجما.

فإذا كان هذا وذاك عن ابن عمر، فقد كان ينبغي أن يفهم أنه لا يتناقض، وأنه حين نفى الإحصان عن غير المسلم، لم يكن يعني قط حد الزنى - ولعله أراد حالة القذف مثلاً، تلك التي يقول فيها تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4]، على أن تفسيره هذا مجرد رأي لا يلزم أحدًا، وقد وجدنا كثيرين من أهل العلم لا يعولون عليه في القذف أيضًا، ولا يلتفتون إليه أدنى التفات؛ إذ ليس له أساس من لغة ولا من شريعة.

وهنا يلوح موضع آخر للتفاوت يتعلق هذه المرة بعقوبة القذف، فالجماهير من علمائنا، على أنه إذا كان القذف قد وجه إلى من لا يدين بالإسلام، فالعقوبة ليست إلا التعزير والتأديب بما تراه السلطات الحاكمة، ولا تبلغ الحد المقرر لعقوبة القذف في قانون

الإسلام ـ سواء بعد ذلك كان القاذف في الدين أو مخالفًا ـ بعكس ما إذا كان القذف قد وجِّه إلى مسلم، فإن العقوبة حينئذ تكون هي الحد المقدر، لا معدل عنه، أعني الجلد ثمانين، وهذا تفاوت ليس في مصلحة الأقليات، كما هو واضح بعكس الذي قبله، ونحن نؤثر المساواة دائمًا كلما كان لها مسوغ؛ لأنها الأساس المفترض في موضوعنا «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» فلا معدل عنه إلا بدليل.

وعلى هذا السَّنَن من المساواة تسود قوانين الإسلام المواريث والوصايا، وعقود المعاملات والتجارات والمداينات، والحقوق المالية بصفة عامة، بما فيها ضمان المتلفات، ورد الغصوب وحفظ الودائع والأمانات، بل تمتاز الأقلية بأن أموالها المحرمة في نظر الإسلام ـ كالخمر والخنازير ـ تعامل بالنسبة إليهم ـ كأنها أموال صحيحة، يضمنها متلفها، ولو مسلمًا، ويردها غاصبها كذلك، ومن التوجيهات النبوية الكريمة في هذا الصدد «**ثلاثة المسلم والكافر فيهن سواء؛ من عاهدته بعهده، مسلمًا كان أو كافرًا، فإنما العهد لله، ومن كانت بينك وبينه رحم فصلْها مسلمًا كان أو كافرًا ومن ائتمنك على أمانة فأدها مسلمًا كان أو كافرًا**».

وحدث مرة أن اغتصب أحد ولاة عمر بن الخطاب ضيعة رجل فارسي من الأقليات، وظن أن الجريمة تخفى عن عمر لبعد الشقة، ولكن الرجل تجشم الصعاب، حتى رفع إليه شكواه، ثم حمل منه إلى الوالي أوامره، في صورة خطاب لم يجرؤ على فضه، ولكنه قرأه، بعد ما أسلمه إلى الوالي، وراعه ما فيه: «أنصف فلانًا الدهقان (أي: الوجيه الفارسي) من نفسك، وإلا فَأَقْبِلْ، والسلام».

ويأسرع من هذا الأسلوب التلغرافي رد الوالي على الرجل ضيعته، وهو يرتجف فرقًا. وحتى في الإجراءات القضائية نجد هذه السوية متمثلة بصورة رائعة، ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كان يكتب إلى الواحد من قضاته، وفي ذهنه رعاياه من غير الإسلام: «آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك» وربما كانت فلتة تلك التي بدرت منه مرة: حين كنى عليًّ بن أبي طالب بكنيته المعروفة «أبي الحسن» في مجلس خصومة بينه وبين يهودي، فما أسرع ما تلافاها حين رأى الغضب في وجه علي كرم الله وجهه، إلا أننا أحيانًا نجد شوائب تفرقة في بعض إجراءات القضاء، مرجعها في الحقيقة التحوط للعدالة، والحذر، ورعاية المصلحة في حفظ الحقوق، وصيانتها لأربابها؛ إذ بلغ من قوة اقتناع المسلمين بصحة دينهم، ووضوح محجته، ونصوع حجته، أن اتهموا مخالفيهم بأنهم لم ينصحوا لأنفسهم. فلا أخلصوا النية. ولا صدقوا القول، وإنما رأوا الحق رأي العين كفاحًا سافرًا، فأغضوا عنه، أو أشاحوا عنادًا وهوى. فالذي يكذب على الله أفلا يكذب على الناس؟

فمن هنا لم يأخذوا بشهادة الأقليات. وحصروها في أضيق الحدود مع التحفظ الواضح؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282] وهؤلاء غير مرضيين بهذه الصورة التي رسموها لأنفسهم في أذهان المسلمين.

فشهادة الأقليات لا تُقْبَل على المسلمين بحال إلا عند الضرورة؛ بأن لم يوجد من يحمل الشهادة سواهم، ومع ذلك فلابد عند أداء

الشهادة أن يقرنوها بالحلف؛ لتكتسب من الإيمان قوة الإقناع، وهذا أصل مستمد من نص القرآن، في حالة الوصية في السفر. حيث لا يكون مسلمون، وهو قوله عز اسمه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلاَةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لاَ نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الآثِمِينَ (١٠٦) فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: 106، 107].

أما فيما بينهم، فهي الضرورة أيضًا، ومرة أخرى تصلح ـ أي الوصية في السفر ـ متكأ؛ لأن الشأن الغالب ألا يحضرهم مسلمون، سيما في أوساطهم الخاصة، فلو لم تقبل شهادة بعضهم على بعض لضاعت حقوق وأموال ودماء كثيرة، وهذا من أفدح الضرر وأبرح الظلم، لا يقره قانون بشري، بله دين سماوي، تنزيل من حكيم حميد.

والتهمة التي وجهت إليهم، ليست إلا صدى لقوة الاقتناع، كما أسلفنا، وإلا فالواقع أن فيهم أهل الاستقامة، بل كثيرون هم، وما نعتقده نحن باطلاً، لا يرتابون أنه الحق بعينه، ولا حق سواه، ومن ثم فقد ثبت أنه صلوات الله عليه إنما رجم اليهوديين اللذين زنيا بشهادة أربعة من اليهود؛ إذ قال لهم: «ائتوني بأربعة منكم يشهدون» ففعلوا.

وأيًا ما كان، فلا جدال أنا لا نقبل منهم معروفًا بكذب، أو بشهادة زور، وإنما يُقبل المرضيون عندهم والأمناء منهم. وإن طولبوا بأداء اليمين، كان ذلك فضل قوة تكف غرب المتشككين، أو حتى الرافضين رفضًا صريحًا على كثرة عددهم.

سادسًا: الحماية في الداخل والخارج

طبيعة التعاقد على هذا النوع من التعايش السلمي، بل الاندماج الكلي أو ما ينحو نحوه، تتضمن التزامات متبادلة:

(أ) فالأكثرية تلتزم - إلى جانب كل ما أسلفنا - بحماية الأقلية حماية كاملة شاملة من أي ظلم داخلي، أو عدوان خارجي، بحيث لا تستباح لهم نفس ولا مال ولا عرض، ولا يؤخذ منهم شيء ما بغير طيب نفس، كالمسلم تمامًا، أو أكثر كما ألممنا بإيضاحه، فيما سلف، وطالما أعدنا وكررنا التوجيه النبوي، الذي يمثل هذا المبدأ السياسي النبيل، والذي من حق كل مسلم أن يزهى به مهما ازدهرت الحضارات: «**ألا من ظلم معاهدًا أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه**». ولا تتهاون الأكثرية في الاضطلاع بهذه المسؤولية التي قد تكون باهظة التكاليف أحيانًا، فلا يترددون في تحملها بصدر رحب، لا يضيق بتضحية، ولا يجبن أمام خطر، وهل كانت معركة الفتح، التي قاتل فيها المسلمون - تحت قيادة الرسول ﷺ - أهله وعشيرته الأدنين إلا مثلاً واحدًا من أمثلة كثيرة للقيام بهذا الواجب المقدس؛ دفاعًا عن طائفة من العرب دخلت في عهده صلوات الله عليه يوم الحديبية، أعني (خزاعة)؛ إذ عَدَتْ عليها

قريش بليل، فكانت مذبحة شنيعة قاسية، ولئن كان هذا في تعاهد مؤقت، فكيف بما لا توقيت فيه، حين تتمثل الوحدة الدستورية بصورة رائدة رائعة؟

(ب) وتلتزم الأقلية بقوانين الإسلام في حقوق الأفراد مدنيًا وجنائيًا، وفيما يعتقدون تحريمه من أسباب العقوبات ذات الطابع العام، التي هي من حق المجتمع من عند آخره.

ثم بضريبة مالية معقولة لا إرهاق فيها، يؤدونها إلى خزانة الدولة، بعد الإنفاق على مقدارها، وقد تسمى (جزية)؛ لأنها من الجزاء على التمتع بكل تلك الحقوق والمزايا التي عددناها - في بلاد الإسلام، ولهم إن شاؤوا أن يؤدوها باسم آخر، من الأسماء التي يؤدي بها المسلمون ضرائبهم للدولة - حتى لا تنفرد طائفة بما يحيك في صدر أو يشعر بغضاضة - وقد حدث فعلاً في عهد عمر بن الخطاب أن قبائل من العرب كانت قد تنصرت في الجاهلية - وهي تنوخ، وبهراء وبنو تغلب - أبت أن تُفرض عليها الجزية، وقالوا: نحن عرب لا نؤدي ما تؤدي العجم، فخذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض (يريدون الزكاة)، فقال عمر: إنها طهرة للمسلمين، ولستم من أهلها، فقالوا: تأخذ ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية. فأبى، فارتحلوا، وأرادوا أن يلحقوا بالروم، فصالحهم عمر على أن يُضَعِّف عليهم الصدقة، ويأخذها جزية باسم الصدقة، ولم يخالفه في ذلك أحد من الصحابة.

لكن أساس المشروعية - رغم هذه المجاملة اللطيفة، التي تنبئ عن مرونة سياسية فائقة - يظل قائمًا، ومن ثَم يصرح علماؤنا:

أولاً: بأن المسلمين إن لم يقوموا بواجب الدفاع عن أقلية من أقلياتهم؛ فإن الضريبة تسقط عن هذه الأقلية، التي أهدر حقها في الحماية ـ مادام هذا الإهدار مستمرًا، ولو كان لبعض المعوقات الطارئة، لا استهتارًا بالحقوق اللازمة الأداء.

وقد جاء في صلب المعاهدة ـ التي وقعها خالد بن الوليد مع صليبا ابن نسطونا ـ حينما أوغل في الفرات: «هذا كتاب من خالد بن الوليد لصليبا بن نسطونا وقومه: إني عاهدتكم على الجزية والمنعة، فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا، كتب سنة اثنتي عشرة في صفر»، وذلك من خالد في شأن من شؤون السياسة العامة، التي لا يستقل بها، لابد أن يكون اتباعًا لسنة متقررة، وتوجيه عام متعارف عليه، يؤيده ما فعله أمين هذه الأمة ـ أبو عبيدة بن الجراح ـ وهو على قيادة الجيوش الإسلامية في حروبها مع الرومان، ذلك أنه لما بلغته كثرة جموع الرومان، وخشي ألا يصمد لهم، كتب إلى كل وال ممن خلفه في البلاد التي صالح أهلها، يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وأن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم، لأنا قد بلغنا ما جمع لنا من جموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كان بيننا وبينكم، إن نصرنا الله عليهم».

وهكذا يتقرر المبدأ العام، أن لا جزية إلا مع الاضطلاع بأعباء الحماية.

ثانيًا: أن هذه الضريبة المالية تسقط عن كل من يشترك مع الأكثرية في أعمال الدفاع والحماية الواجبة، وقد روي عن جماعة

من قواد عمر أنهم وضعوا هذا المبدأ الذي هو واضح العدالة، موضع التنفيذ، ومن هؤلاء ـ كما عند الطبري ـ سويد بن مقرن، وعتبة بن فرقد وسراقة بن عمر.

على أنهم كثيرون هم الذين يرفضون هذا التعاون العسكري؛ حذرًا من معقبات تباين الأهواء الدينية، ولكن الرسول ﷺ نفسه لم يرفض صفوان بن أمية، وغيره من مشركي مكة، حين اشتركوا مع الجيش الإسلامي يوم حنين، وهذا درس ينبغي أن نعيه، فمتى بلغ الأمر حد الوثوق والطمأنينة، فإن الشعب الواحد لا يمزق لمثل هذه الشكوك.

ثم هذه الجزية ضريبة سنوية تفرض على كل قادر، ممن يستطيعون ممارسة الأعمال الحربية؛ أعني أنها ضريبة رؤوس، على كل واحد كذا، وقد يتسنى الاستغناء عنها بضريبة على أرضهم التي يملكون، تسمى «جزية الأرض»، أو «الخراج»، وإنما يكون ذلك بالاتفاق عليه، في شروط الصلح، وحينئذ تكون هذه الضريبة سنوية أيضًا، إلا إذا اتفق على أنها نسبة معينة من غلة الأرض، كلما نتجت غلة قوسم فيها.

وليس بدعًا أن يتقاضى المسلمون هذه الضريبة من أقلياتهم القادرة على تحمل أعباء الدفاع، ثم ـ لأمر ما ـ لا تؤديه، فإن المسلمين أنفسهم يؤدون ضرائب كثيرة باسم الزكاة لا تكاد تذكر بجانبها هذه الضريبة المسماة بالجزية، على أنّا نسقطها في حالة العجز المالي، بل لا نكتفي بإسقاطها إذا بلغ العجز حد الحاجة إلى المعونة الخارجية، فإن في خزانة الدولة سدادًا لكل عوز حتى من هؤلاء، وفق مبدأ التكافل الاجتماعي الذي قرره الإسلام، في شمول ومساواة تبهر أعين الناظرين في كل زمان ومكان.

وقد صادف عمر مرة شيخًا ضريرًا يهوديًا يسأل على باب، فقال له: ما الذي ألجأك إلى ما أرى؟ قال: الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده إلى منزله فأعطاه لحاجته العاجلة، ووضع عنه الجزية، وفرض له على الدولة معاشًا جاريًا، ثم أرسل إلى خازن بيت المال أن انظر إلى هذا وضربائه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم، فأى نبل إنساني لا يعرف الحواجز ولا السدود.

على أن الدولة الحديثة، وإن لم تنص على التزامات مالية، في معاهدات الحماية التي تفرضها على الآخرين فرضًا، فإن الواقع أن الدولة الحامية تحصل على امتيازات مادية تتجاوز حد الاعتدال، وتصل إلى مستوى الاستغلال، بل إلى ما هو أسوأ!! إنه استنزاف للثروات، وتجويع للشعوب، والإثراء على حساب الغير، ثم تحقيره ونبذه بألقاب الضعة والزراية.

فقارات مظلمة، وأخرى مشرقة، وبرابرة ومتحضرون، وبيض وسود، وسادة وعبيد، وحواجز لا حصر لها لا تقف عند الجنس واللون والدين.

بالله..! رغم كل هذه القرون المتطاولة، والحضارات المتعاقبة، ظل الإسلام وسيظل أبدًا، بواقعه الذي كان ـ أسفاه ـ رائعًا.

ومُثُلُه الإنسانية العالية، قمة شامخة متألقة، تدق أجراسها المجلجلة علها تنفذ إلى عيون وآذان لم تزل عميًا وصمًا، ببصيص من نور الحقيقة، وأثارة من مفهوم الإنسانية الصحيح: «كلكم لآدم وآدم من تراب».

حــق المــواطنــة

قراءة معاصرة في دستور المدينة[1]

أ.د. محمد كمال إمام[2]

عصر الوحي يستوعب زمن الرسالة وفترة البلاغ من حياته ﷺ، في مكة مهبط الوحي، وفي المدينة دار الهجرة والعاصمة التاريخية الأولى لدولة الإسلام. ولم تكن الهجرة مجرد حركة في المكان لجماعة بشرية محاصرة انتقلت من أرض إلى أرض، لكنها فارقة بين مرحلة الدعوة ودولة الفكرة، إنها إعلان لتحول المسلمين من جماعة إلى شعب، ومحمد ﷺ من نبي مبلّغ إلى رسول وحاكم، وتحول المجتمع المسلم ـ على حد تعبير «هاملتون جب» ـ من النظرية إلى التطبيق، وهكذا أنشأ دستور المدينة الدولة الإسلامية، وحقق في الواقع التاريخي أول عقد يضع مبادئ تدبير الحكم، وتنظيم شؤون المجتمع في جماعة سياسة، اكتملت لها الأركان القانونية للدولة. ودولة المدينة ـ بالمعنى الإسلامي لا الإغريقي ـ تعد شطرًا من عصر الوحي وتقوم بنيتها السياسية على حقائق ثلاث:

(1) مجلة المسلم المعاصر العدد (84) مايو/ يوليو 1997.

(2) الأستاذ بكلية الحقوق ـ جامعة الإسكندرية.

الأولى: عالمية الإسلام وخاتمية رسالته، فالإسلام وهو دين الدولة الجديدة لا ينحصر في شعب، ولا تتملكه أمة، بل إن رسالته عالمية، وكتابه آخر الكتب السماوية، ورسوله خاتم رسل الله.

الثانية: اكتمال الدين وتكامل الشريعة، وهي تستوعب بأحكامها الكلية ما لا يتناهى من الوقائع، وهذا سر ديمومة الشريعة في ظل سنة كونية تقول: إن النصوص متناهية.

الثالثة: صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان - والمؤمن لا يسلم بغير ذلك - لأنها عدل كلها، ومصلحة كلها ولم يأت العقل السليم بما يناقض ذلك.

وهذه الحقائق الثلاثة هي العناصر الأساسية للنظام العام الإسلامي، والتي تتسم بالثبات الذي يستوعب التغير ويضبطه، ولكن لا يوقفه أو ينكره.

ودستور المدينة ينطلق من دين لينظم دولة، ولأنه ينطلق من دين فقد كان طبيعيًّا أن يعلي وشيجة الدين على روابط القرابة والدم.

ولأنه ينظم الدولة فكان طبيعيًّا أيضًا أن يجعل تشريع دولته قوامه المساواة بين الناس والعدل، بين أبناء الدولة باعتبارهم مواطنين لا أهل دين معين، وهو في إعلائه للدين وتشريعه للدولة يلتزم بمشروعية عليا واحدة؛ هي الكتاب والسنة، ولهذا نص دستور المدينة على القاعدة الحاكمة عند كل خلاف - وفي وضوح وحسم - وهي ما يلي: «وإنكم مهما اختلفتم في شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد» والنص - في هذه الرواية - دقيق الصياغة؛ لأنه بعد ذكر الله جل في علاه وهو إله الجميع، ذكر الرسول ﷺ باسمه لا برسالته؛

تـأكيدًا لمبدأ إسلامي لا يتحقق الدين إلا به، ولا تنتظم أمور الجماعة بدونه؛ وهو مبدأ «لا إكراه في الدين». فتنوع الأديان السماوية داخل الدولة حقيقة اجتماعية يتعامل معها التشريع، وتجعل الدين ـ بمعناه الاعتقادي ـ لله، والوطن ـ بمفهومه السياسي ـ للجميع.

وعبر دستور المدينة عن الانتماء الديني بلفظ أمة ـ وهو اصطلاح يعني الجماعة، والطريقة، والدين ـ وعن الانتماء السياسي أو حق المواطنة ـ بلفظ ذمة الله، فعندما تحدث عن المسلمين قال: «إنهم أمة واحدة من دون الناس»؛ أي: باعتبار الدين، وعندما تحدث عن اليهود قال: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ـ أى إلى جوارهم ـ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»، وتعبير دستور المدينة واضح في أن الدين لله والدولة للجميع، أما «ذمة الله» التي تعني المساواة أمام التشريع، فإنها لأهل الصحيفة كلهم، فهم سواء في الحقوق والواجبات، وهذا يعني ـ كما يقول الدكتور كمال أبو المجد بحق ـ دولة قائمة على المواطنة رغم تعدد الأديان، وهو لا يوجب ـ كما يرى العلمانيون ـ فصلاً للدين عن الدولة، أو قطيعة بين العقيدة والسياسة، بل هو تأكيد لموقف الإسلام من الوجود الواقعي لكل عقيدة سماوية، فلها حق البقاء باعتبارها جزءًا من ضمير الفرد، ولها حق الحماية حتى لا يختل نظام المجتمع، ولا نتحدى سنن الله، خاصة وأن وحدة الإله ووحدة الحق من عقائد الإسلام، يقول تعالى: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

وهكذا تتعدد العقائد في ظل دولة دينها الرسمي واحد، وتتعدد بعض الأحكام في ظل نظام سياسي له شريعة واحدة، والمواطنون جميعًا أو أهل الصحيفة - بتعبير وثيقة المدينة - يخضعون لموقف قانوني متكافئ؛ لأن قاعدة المساواة تغطي هامة الجميع، وهي مساواة في الحقوق كلها وفي الواجبات كلها، وما يقول به البعض من تفرقة في مجال إحدى الولايات هو - على فرض صحته - لا يجسد مواطنة منقوصة لغير المسلم، بل هو عضو في جسد الدولة، يتحمل كل أعبائها السياسية والدفاعية والثقافية، ويأخذ كل ما تعطيه من حقوق سياسية واجتماعية.

فدستور المدينة يضع أساسًا جديدًا لحق المواطنة لا يقوم على قرابة الدم أو صلة العقيدة، وإنما يتكون حق المواطنة فيه من عنصرين كلاهما إيجابي؛ العنصر الأول: انتماء إلى إقليم، والعنصر الثانى: وفاء بالتزام.

الانتماء إلى الإقليم يعني صلة مادية هي الإقامة المستمرة في مكان، وصلة معنوية هي التعلق بوطن والتخلق فيه، فالإقليم ليس مجرد موقع جغرافي، ولكنه أيضًا تاريخ.

أما العنصر الثاني لحق المواطنة، فهو الوفاء بالتزام؛ أي الخضوع الإرادي الدائم لقواعد أعلى، هي ما جاء في الصحيفة بالنسبة لدستور المدينة، وما تستوعبه الدساتير الصالحة في الدول القومية الحديثة.

والانتماء إلى إقليم يعني حتمية الوجود على جزء من أرض الله؛ لأن المواطنة ليست معلقة في الهواء.

والوفاء بالتزام يعني الموافقة على الدخول في ذمة الله، والذمة في مفهومها التشريعي هي وعاء للحقوق والالتزامات، وقد ارتبطت في فقه القانون العام عند المسلمين بالله ورسوله؛ لتعطي مزيدًا من الحماية للأقليات الدينية من المواطنين، حتى لا يغدر بهم حاكم، أو تجور عليهم أغلبية، واحتل مفهوم «أهل الذمة» مكانه في علم الفقه، باعتباره صيغة وقتية لعقد قائم بين غير المسلمين والدولة، يحدد حقوق الأقليات - الفرد والطائفة - في مواجهة السلطة، ويشهد التاريخ المنصف أنها كانت صيغة ملائمة لحالة الفكر السياسي الذي نشأت في ظله، وكانت حكمًا بين الفرد والسلطة عندما يخرج أحدهما عن حدوده أو لا يفي بالتزاماته، ولا تزال حكمًا في يد التاريخ لتوصيف الفجوة التي كانت تحدث أحيانًا بين الشريعة والواقع، فإدانة الواقع في وعينا الديني والتاريخي أساسها مدى الوفاء بالتزامات المواطنة؛ لأنها ذمة الله ورسوله.

وحق المواطنة في الدولة الحديثة لا يناسبه وعاء «عقد الذمة» ولا يلائمه الوصف المتعدد للشعب الواحد، وينسحب ذلك على الأفكار المترتبة عليه، وفي مقدمتها الجزية التي لا مكان لها في ظل حق المواطنة، الذي يجعل الدفاع عن الدار والذود عن حمى الوطن مسؤولية المواطنين جميعًا، والقاعدة الشرعية أنه لا يصار إلى البدل مع تحقق الأصل، وعقد الذمة في دوره الوظيفي ليس إلا صياغة تشريعية تستوعب على المستوى الذهني قائمة الحقوق والواجبات، وقد تغني عنها في الدولة المعاصرة نصوص الدساتير، وهي أيضًا صياغة تجريدية تكتسب فاعليتها من حركتها على أرض الواقع، كما يثبت نسبها بوثيقة الدستور، وفي ظل فكرة «الدولة الرخوة» التي قال

بـهـا «مـيـردال»، فـإن كـثـيرًا من النصوص تصبح حبرًا على ورق، فالحقوق لا يكفي تعبئتها في نص وإهدارها في الواقع؛ لأن تخزين النصوص يعني إفسادها وفساد القائمين عليها.

فـحق المواطنة إذن بعنصريه ـ الانتماء إلى الإقليم، والوفاء بالالتزام ـ لا يحتاج إلى صيغة «عقد الذمة» وتداعياته الفقهية؛ لأنه اصطلاح تاريخي تراكمت عليه طبقات نفسية من سوء الظن وسوء الفهم معًا، أفرغته من حقيقته التشريعية باعتباره أداة، صياغة لحقوق الأقليات، وجعلته إعلان تفرقة بين أهل الأديان في الدولة الواحدة، لقد ألصق باصطلاح «أهل الذمة». من جانب خصوم الإسلام شبهات لا تتصل به، وحوصر بعداء لا يتناسب مع فاعليته التاريخية، فإذا آن لهذا المصطلح أن يتوارى من فكرنا السياسي المعاصر، وأن يغيب من جدلنا الفكري وحوارنا الإعلامي، فذلك هو الأنسب والأفضل سياسة وفقهًا؛ حفاظًا على حرمته في وعي الأمة، وحتى لا يهاجم الإسلام من خلاله، خاصة وأنه اصطلاح لغوي، والاصطلاحات ـ فقهية وتشريعية وأدبية ـ يجري عليها قانون التطور، وتسمح طبيعتها بالأخذ والرد، والأهم من الجدل حول المصطلح هل يبقى أو يغيب ـ أن يجتمع صناع القرار وأهل الرأي والاختيار، على مواجهة التحدي الذي يحاول العبث بحقوق المواطنة، تحت دعاوٍ سياسية، أو اتجاهات فكرية، أو تيارات متطرفة، وهو التحدي الذي يستهدف وحدة الأمة ووحدة الدولة على السواء.

العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب

مفــاهيــم أســاسيـــة[1]

أ.د . محمد سليم العوا[2]

كتبت منذ عشر سنين عن النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين، فذكرت أن «من سنن الله في الاجتماع البشري أن يتجاور أهل مختلف الملل والنحل كما يتجاور أهل مختلف الألسنة والألوان؛ وهم جميعًا إخوة لأب وأم، وإن تباعد بمعاني الأخوة الإنسانية طول الأمد بين الأصول والفروع»[3].

وهذه الأخوَّة الإنسانية هي الأساس الذي تقوم عليه علاقات الناس إذا اختلفت بهم أو باعدت بينهم روابط الحياة الأخرى من قرابة أو مواطنة أو دين. وليس كل الناس سواء في أثر هذه الأخوة الإنسانية على علاقاتهم، فلا شك أن القريب نسبًا أو مصاهرة مع المخالفة في الدين يلقى من أقربائه أهل الأديان الأخرى معاملة وصلة تختلف عن الذي يلقاه الجار، والمواطن المخالف في الدين يلقى معاملة من

(1) مجلة المسلم المعاصر العدد (85) – أغسطس / أكتوبر 1997م.

(2) مفكر إسلامي. والأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ورئيس جمعية مصر للثقافة والحوار.

(3) [كتابنا في النظام السياسي للدولة الإسلامية، طبعة دار الشرق، ص 246].

مواطنيه تختلف عن تلك التي يجدها من غيرهم، وهكذا تضيف بعض العوامل عند وجودها إلى علاقة الأخوة الإنسانية، فتقوي أثرها وتزيد رابطتها، أو تنتفي تلك العوامل الإضافية فتبقى الأخوة الإنسانية وحدها، وهي كافية لتحقيق الحد الأدنى من العلاقة الطيبة بين ذوي الأديان المختلفة. هذا الحد الذي سماه القرآن الكريم «التعارف» فقال ربنا فيه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 13].

وليس المقصود «بالتعارف» ذلك المعنى الساذج المتمثل في أن يعرف الواحد اسم الآخر ونسبه، أو يعرف أن هناك أممًا وشعوبًا غير أمته وشعبه، ولكن المقصود به يتسع ـ والله أعلم ـ ليشمل معنى العيش الواحد في الوطن الواحد بين المختلفين دينًا، وليشمل معنى العيش المشترك في الأرض كلها ـ وإن اختلفت البلدان والأوطان ـ بين أهل مختلف الأديان.

ولو كان الناس لا يتعايشون ولا يتعاملون إلا إذا توافقوا في الدين، لما استطاعوا أن يعمروا الأرض، ولا أن يمشوا في مناكبها، ولا أن يتبادلوا المنافع والمعارف بين بعضهم والبعض، ولاختل بذلك ميزان الاجتماع البشري والعمران الكوني.

ولأن الناس لا يستغني بعضهم عن بعض مهما تباينت عقائدهم واختلفت شعائر عبادتهم، فقد أباحت الأديان السماوية كلها التعامل بين المؤمنين بها وغيرهم من الناس مع وضع النظم التفصيلية التي تكفل المحافظة على الدين وحمايته، وتكفل ما تقتضيه الحاجة البشرية من صور التعامل المختلفة وأنواع العلاقات المتنوعة.

وأهل كل دين يرون غير المؤمنين بدينهم كفارًا، بل إن بعض أهل المذاهب والطوائف في الدين الواحد لا يُقِرُّون بالإيمان لبعض أهل الطوائف والمذاهب الأخرى داخل الدين نفسه. وهذه خصيصة من خصائص العقائد الدينية، تَمِيعُ الحدود بين الأديان إذا فقدتها، ويغدو الإيمان بالعقيدة لا معنى له إذا اعتقد صاحبها أن أهل العقائد المغيرة لها على الحق كله، أو على نوع منه، مع ما بينها وبين عقيدته هو من تناقض أو تضاد.

ولا بأس بهذه الخصيصة إذا لم يكن لها أثر سالب على العلاقات الإنسانية بين الناس لاسيما بين أهل الأديان المختلفة من أبناء الوطن الواحد. بل إننا ندعو أبناء كل دين إلى التمسك بعروته والثبات عليه لئلا تجتالهم شياطين الإلحاد العالمي الذي لا تقر عينه إلا إذا كفر الناس جميعًا بأديانهم ومعتقداتهم، وانساقوا وراء ما يزينه لهم من متع زائلة وشهوات رخيصة، ليتمكن سدنته وقادته من السيطرة على مقدرات الكون وثرواته وتوجيهها حيث يشاؤون لنفع أنفسهم أفرادًا وجماعات.

والأصل أن أمر الكفر والإيمان موكول إلى الله تعالى وحده. وأن الحساب على الكفر عقابًا، وعلى الإيمان ثوابًا ـ مؤجل كله إلى يوم القيامة، وأن الحكم بين أهل مختلف الأديان لا يكون في هذه الدنيا ولا هو من اختصاص سلطاتها دينية كانت أو مدنية. وليس لعقيدة الإنسان ـ وإيمانه أنها وحدها الحق وأن ما سواها باطل ـ أثرٌ إلا في نفسه وفي جماعة المؤمنين معه بهذه العقيدة، وفي حق الفرد والجماعة ألا يفتن في دينه وألا يكره على تغييره، وألا يمنع من

التعبد وفق شعائر هذا الدين. وليس لأهل عقيدة دينية أن يجاوزوا هذه الحدود مع أهل العقائد الأخرى ولو على سبيل الدعوة الدينية، فإن الدعوة الدينية لا تكون إلا كما قال القرآن الكريم: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

ولذلك قال الله تبارك اسمه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17].

فالفصل ـ وهو الحكم القطعي النهائي ـ بين أهل الأديان، بل بينهم وبين المشركين، يكون يوم القيامة، ويقوم به الله عز وجل وحده.

والإسلام الذي يتضمن كتابه عشرات الآيات التي تتحدث عن كفر غير المسلمين يجعل الحكم بينهم دائمًا مؤجلا إلى يوم القيامة ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113]. وفي سياق أكثر من ثلاثين آية من سورة آل عمران تتحدث عن المسلمين، وأهل الكتاب نقرأ قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]. فمرد الحساب والجزاء في شأن الدين هو إلى الآخرة وحدها.

والقرآن الكريم الذي يقرر كفر من يبتغي غير الإسلام دينًا، كما في الآية السابقة، ويقرر كفر اليهود من أهل الكتاب بمثل قوله

تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَد دَّخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ﴾ [المائدة: 61] وقوله سبحانه: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 78، 79].

وكفر أهل الكتاب الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم، وكفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 17]، وفي قوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٧٢) لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: 72، 73]، هذا القرآن نفسه هو الذي يجعل الكفر وصفًا لبعض أهل الكتاب دون بعض، فالآيات السابقة تقرر كفر الذين قالوا: إن الله هو المسيح، أو إن الله ثالث ثلاثة؛ مما يعني أن هناك من لم يجعل المسيح إلهًا، ولم يقل: إن الله ثالث ثلاثة. ومعظم الآيات الأخرى تتحدث عن الذين كفروا «من أهل الكتاب» أو عن «كثير من أهل الكتاب» (مثلاً: البقرة/ 105 و 109)، وبعض الآيات تذكر صراحة أن ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّنْ كَفَرَ﴾ ـ مثلاً: (البقرة/ 253)، وبعض الآيات تتحدث عن «طائفة من أهل الكتاب» (آل عمران/ 69، 72) أو عن ﴿فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ

أوتوا الكتابَ﴾ [آل عمران: 100]. وهؤلاء إما بعض من أهل الكتاب غير معروف على وجه التحديد لنا، وإما قوم معينون ذكرهم علماء التفسير في أسباب نزول تلك الآيات. ولسنا مطالبين بالتحري عمن ينطبق عليه هذا الوصف ومن لا ينطبق عليه من أهل الكتاب المعاصرين لنا؛ لأن هذا البحث لا ثمرة له، إذ أمر الكفر والإيمان والحساب عليهما متروك ليوم القيامة ـ كما قدمنا ـ وكل الذي نحن مطالبون به في الدنيا أن نجري في تعاملنا مع أهل الكتاب على وفق أحكام القرآن والسنة، وهما واضحان في أن العلاقة بيننا وبينهم تقوم على اعتبار أصل الإيمان بالله وبرسول من رسله وبكتاب أنزل على ذاك الرسول، لا على اعتبار آخر.

والقرآن الكريم الذي قال إن بعضهم يذهب إلى ألوهية عيسى عليه السلام، وإن بعضهم يذهب إلى التثليث، هو الذي أباح لنا أكل طعامهم وأن ندعوهم إلى طعامنا، وأن نتزوج من نسائهم، بيننا وبينهم من ذلك أنساب ومصاهرة، دون أن يطلب منا الاستفسار عن حقيقة عقيدة من نعاملهم بشيء من ذلك أو بغيره من المعاملات التي تقتضيها المشاركة في الدار أو تبادل المصالح والمنافع ولو من غير هذه المشاركة.

وهذا القرآن نفسه هو الذي وضع دستور العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ـ أيا كانت ديانتهم ـ في قوله تعالى: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 8، 9].

والبر هو فعل الخير وإيتاء الفضل، والقسط هو العدل. وهاتان الآيتان تستفاد منهما الأحكام الأساسية المنظمة للعلائق بين المسلمين وغير المسلمين أيًّا كان دينهم.

1- فالمسلم مطالب بالبر والقسط وليس مسموحًا له بهما فقط، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9].

2- والمسلم مطلوب منه ألا يتخذ أولياء أولئك الذين يحاربونه بسبب الدين ويخرجونه من داره (وطنه) أو يساعدون على ذلك.

3- والنهي عن اتخاذهم أولياء ليس بوصفهم شركاء وطن، أو جيران سكن، أو زملاء عمل، أو رفاق دراسة، أو أصدقاء حياة، ولكنه عن تولِّيهم بوصفهم جماعة معادية لجماعة المسلمين تحاربها بنفسها، أو تمالئ عليها أعداءها المحاربين لها. وبوصفهم جماعة تتخذ من تميزها الديني لواء تستجمع به قوى المناوأة للمسلمين والمحادة لله ورسوله.

والمثال الذي تتضح به صورة هذا النهي هو العلاقة التي يجب أن تكون بين المسلم اليوم - أيًّا كان موطنه - وبين اليهود الصهاينة الذين يحتلون الأرض العربية في فلسطين ويقتلون أهلها ويشردونهم بإخراجهم من ديارهم بغير الحق. فهؤلاء - على الرغم من الضرورات التي تحيط بتصرف بعض الحكومات - تجب معاداتهم، وإعلان بغضهم، والوقوف موقف الإنكار لكل ما يفعلون. ولا يجوز أن نعقد معهم الصلات التجارية والاقتصادية والثقافية التي تعرف في المصطلح السياسي المعاصر باسم (التطبيع) فإن ذلك كله - مهما صغر حجمه - من الموالاة المحرمة بنصوص القرآن الكريم.

أما اليهود الذين لا يعيشون بين هؤلاء المحتلين، من يهود العرب أو غيرهم، والذين لا يؤيدون صنيعهم - إن وجد مثل هؤلاء - فنحن لا نحاربهم ولا نمتنع عن التعامل المعتاد معهم إذا دعت إليه ظروف الحياة.

4- ويؤكد ذلك أن نهي القرآن في مواضع عديدة عن موالاة غير المسلمين جاء نهيًا مرتبطًا بالمحادة لله ولرسوله كما في سورة المجادلة (الآية: 2) أو مرتبطًا بإخراج الرسول ﷺ والمؤمنين من ديارهم بغير حق، كما في سورة الممتحنة (الآية: 1).والنهي عن الموالاة في حال الحرب والعدوان من جانب غير المسلمين مقترن دائمًا بكون هذه الموالاة ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 28] و[النساء: 144]. أو بوقوع هذه الموالاة للذين يتخذون دين الإسلام مادة للعبث والاستهزاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: 57].

والقرآن ينهى المسلمين عن مجرد القعود مع الذين يخوضون بغير علم في القرآن الكريم استهزاء به، ولو كانوا من المظهرين للإسلام في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٨) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرَى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٦٩) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: 68 – 70].

فلا يجوز للمسلم أن يقعد ـ مجرد قعود ـ مع المستهزئ بدينه ولو كان منتسبًا إليه، ولا يجوز له ـ من باب أولى ـ اتخاذ المخالفين في الدين أولياء إذا أتوا الخطيئة نفسها.

5- وهذا كله ليس له علاقة بالصلة اليومية المعتادة بين شركاء الوطن من أهل الإسلام وأهل غيره من الأديان. فإن العقلاء جميعًا لا يحاربون بني وطنهم تحت لواء قوة أجنبية معادية، لاسيما إن كانت الحرب حربًا للدين فيها شأن ملحوظ. والعقلاء لا يسلكون مسلك السفهاء فيهزؤون بدين الآخرين، ويلعبون برموزه وشعائره. ومن يسلك أيًا من هذين السبيلين فإن المسلم الذي يتخذه وليًا من دون المؤمنين يكون آثمًا باختياره جانب عدوه أو جانب المستهزئ بدينه على جانب عقيدته وشريعته. وهذا قدر لا ينكره، ولا يسمح بخلافه أيُّ دين كان للمؤمنين به، أو لمن يقيم في ديارهم من المؤمنين بغيره من الأديان.

6- وغير المسلم الذي لا يحارب المسلمين، ولا ينحاز إلى محاربيهم، ولا يسلك مسلك السفهاء فيهزأ من دينهم ويتخذه لعبًا، مودته مندوب إليها بنص آيتي الممتحنة سالفتي الذكر. وقد تكون هذه المودة واجبة شرعًا. وتكون الصلة الطيبة المستمرة المتكررة مظاهرها بينه وبين المسلم فريضة دينية على المسلم. وهذا هو شأن الزوجة الكتابية وأهلها الذين هم أخوال أبناء المسلم وجدته وجده .... وهكذا، وكلهم من ذوي الأرحام الذين صلتهم فريضة، وقطيعتهم معصية، ومودتهم قربة يراد بها وجه الله، وهجرانهم

إثم يوجب سخطه وغضبه، فالحديث القدسي فيه: «الرحم مني، من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»[1].

وهذا هو شأن الجار الذي تكررت وصية جبريل للنبي ﷺ به حتى قال: «مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه» [متفق عليه من حديث عائشة وعبد الله بن عمر، المصدر السابق ح 1684 و 1685]. وهي وصية بالجار مطلقة، لا يقيدها كونه مسلمًا أو غير مسلم، فهذا الحق ثابت بمجرد الجوار دون نظر إلى عقيدة الجار أو دينه.

7- وهكذا يتبين أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين من شركاء الوطن هو البرُّ والمودة وحسن الصلة. والاستثناء حين تقوم دواعيه من عداوة حربية أو هزء بالدين ألا يتخذهم المسلم أولياء من دون المؤمنين، انتصارًا وإعلاء لشأن عقيدته.

وهذا الأصل يشمل غير المسلمين من الكتابيين وغير الكتابيين. ولكن أهل الكتاب من غير المسلمين لهم أحكام أكثر تفصيلاً تدل على أن التعامل بين المسلمين وغيرهم في شؤون الحياة اليومية والعلاقات المعتادة بين الشركاء في وطن واحد لا يقوم ـ أيهما ـ على قاعدة اتفاق الدين واختلافه.

ولو كان الأمر كذلك لما أبيح للمسلمين التعامل مع غيرهم أصلاً، فضلاً عن أن يوجههم القرآن الكريم إلى البر والقسط والمودة.

فالقرآن الكريم في أواخر ما نزل من آياته يذكر ـ في سياق بيان الحلال والحرام بعد أن ذكر إكمال الدين وإتمام النعمة ـ أنه: ﴿الْيَوْمَ

---

(1) متفق على معناه، راجع: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبدالباقي، ج3، ح 1655.

أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: 5].

وهذه الآية تسوي بين الطعامين فتجعل لكل فريق من الفريقين أن يأكل من طعام الآخر. وتقرر حل نكاح المؤمنات (المسلمات) للمسلمين، كما تقرر حل نكاح العفيفات من نساء أهل الكتاب. وهي إباحة تؤدي إلى نشوء «صلة رحم» بين الفريقين يجب في شريعة الإسلام وصلها ويحرم قطعها. فهل بعد ذلك سبيل إلى توثيق عرى العلاقة بينهما؟

والإجماع منعقد على أن المسلمة لا يجوز لها أن تتزوج غير المسلم؛ كتابيًا كان أو غيره. والنص صريح في تحريم زواج المسلمة بغير الكتابي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لاَ هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: 10]. وهذه الآية نزلت في كفار قريش بمناسبة صلح الحديبية الذي عقده معهم الرسول ﷺ.

أما منع زواج المسلمة من الكتابي، فإنه فرع لأصل خاص مقرر في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية في شأن تنظيم الحياة الزوجية: أن الرئاسة والقوامة فيها للرجل. فإذا كان الرجل لا يؤمن بالإسلام وله القوامة والرئاسة في أسرته، فإن ذلك يؤدي إلى الإخلال بكثير من أحكام التشريع الواجبة وجوبًا عينيًا على كل مسلم ومسلمة، إذ هي مكلفة أن تقيم شعائر دينها، وتطيع أوامره وتنتهي

عن نواهيه، وبعض ذلك متصل أوثق اتصال بالحياة الزوجية، وبعضها متعلق بأخص خصائص العلاقة بين الزوجين، فكيف تستقيم ولاية الرجل وقوامته وهو لا يملك من ذلك شيئًا؟!

أما المسلم حين يتزوج الكتابية فهو مؤمن بدينها، مصدق بنبيها، لا يتم إيمانه إلا بذلك، هو مكلف بتمكينها من إقامة شعائرها ومن أداء عبادتها، فلا يسبب زواجه منها أى حرج ـ فيما فوقه ـ لها أو له.

والقول بأن ذلك المنع مرده إلى كفر أهل الكتاب غفلة عن هذا الأصل الخاص بالعلاقة الزوجية والحياة الأسرية، والمقرر في الأصول أن الخاص إذا وجد وجب تقديمه على العام في استنباط الحكم أو في تعليله.

يؤكد ذلك أن القرآن الكريم كما أمر بالبر والقسط لغير المسلمين عامة، وبأنواع خاصة منهما لأهل الكتاب، فرق بين مسلك الصالحين ومسلك الطالحين من هؤلاء، ورغب في معاملة الآخرين. فقال: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥) بَلَى مَنْ أَوفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 75، 76].

ويفرق بينهم في صدق تدينهم فيقول: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران: 113].

فلو كانت العلاقات الدنيوية منوطة بالكفر والإيمان وحدهما لما أباح القرآن التعامل مع غير المسلمين أصلاً، فضلاً عما فوق ذلك من وجوب البر، وصلة الرحم، والعدل، وجواز أكل طعامهم، ونكاح

نسائهم، وسائر أحكام العلاقة بينهم وبين المسلمين في المجتمع الذي يضمهم معًا[1].

وعلاقة المسلم بالكتابي الذي أمر ببره وبالقسط في معاملته، وأجيز له نكاح نسائه، لايجوز ـ عندي ـ أن تكون إلا مع المؤمنين ونبيهم، أما أولئك الذين يكفرون بالأديان كلها، وبالنبوات جميعًا، وبالله ـ تبارك اسمه ـ ممن يسمَّون بأسماء اليهود والنصارى ـ كما نراه في كثير من الأوربيين والأمريكيين، وفي قليل من بني أوطاننا ـ فإنهم شر من مشركي العرب، ولا يجوز التعامل معهم إلا بقدر الضرورات التي تبيح المحظورات، ولا يحل الزواج من امرأة منهم بزعم أنها كتابية، فإن المباح هو نكاح الكتابية الباقية على الإيمان بنبيها والكتاب السماوي الذي أنزل عليه دون غيرها من الكافرات بذلك كله أو بعضه.

والحياة المشتركة في وطن واحد لا تخلو من مسائل مثيرة للجدل وداعية إلى المناقشة. فإذا كان هذا الجدل بين المسلم والكتابي، فإن القرآن يأمر المسلمين بقوله: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46]. وهذا النص وإن كان عامًّا في كل جدال يتصور وقوعه بين المسلم والكتابي؛ فإنه أولى بالاتباع حين يكون الجدال في أمر من أمور الدين ـ وهو غير جائز أصلاً إلا للعلماء المؤهلين لذلك ـ فإن الجدال في أمور الدين مظنة إيغار الصدور وجلب العداوة وصنع الفتنة، وذلك كله مما ينهى الإسلام عنه ويأمر بسد الذرائع إليه.

(1) [تفاصيل ذلك في كتابنا سالف الذكر، ص260 – 262. وفي مقالنا: «حاجتنا إلى فقه جديد» 15] الأسبوع القاهرية، عدد 1/9/1977.

وأصح مذهبي الفقهاء في تحديد «أهل الكتاب» هو المذهب الذي يجعل هذا المصطلح شاملاً اليهود والنصارى ومن آمن بصحف إبراهيم وشيت وزبور داود والصابئة. كما أن أصح القولين في شأن المجوس أنهم يعاملون معاملة أهل الكتاب في أحكامهم كلها.

والحق أن الذي يجمع في ذلك كله هو أصل الإيمان بالله، وأن لهم كتابًا سماويًّا في أصله، وأنهم يؤمنون بنبي مرسل من الله تعالى. وهذا كاف لاختصاصهم بمعاملة وأحكام لا يجوز لغيرهم من غير أهل الإسلام.

والقول بأن الجامع بين هؤلاء هو الشرك بالله والإنكار لنبوة محمد ﷺ غير صحيح. فإن هذا الجامع ـ لو صح ـ لاقتضى تأثيرًا سلبيًّا على علاقتهم بالمسلمين، بينما كونهم أهل كتاب في تعبير القرآن قد رتب لهم حقوقًا، وخصهم بأحكام ميزت علاقتهم بالمسلمين، وأدت إلى توثيقها، لا إلى إضعافها وتوهينها. والتعليل بما يناسب الحكم هو الصحيح، لا التعليل بما ينافيه أو يناقضه. فأية مناسبة بين الكفر برسولنا والشرك بالله، وبين حل طعامهم، وإباحة الزواج من نسائهم، وحرمة دمائهم وأموالهم، والوصية المتكررة بهم في الأحاديث النبوية الصحيحة وفي وصايا الخلفاء الراشدين؟ وأية علاقة بين الكفر والشرك، وبين إقرارهم على أديانهم وعلى دور عبادتهم وعلى نظمهم في ترسيم كهنتهم، كما جاء في كتاب رسول الله ﷺ إلى أهل نجران؟[1]

وخلاصة القول أن العلاقة بين غير المسلمين وبين الله تبارك وتعالى هي العلاقة التي يتصل بها كونهم كفارًا أو غير كفار، أما

(1) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص254.

العلاقة بينهم وبين المسلمين حين يشتركون في وطن واحد، أو حين يتعاملون ولم يكن يجمع بينهم انتساب إلى وطن واحد، فإنها تحكمها قواعد الأخوة الإنسانية حين لايكون في القرآن أو صحيح السنة حكم خاص، وتحكمها نصوص القرآن والسنة حين يوجد مثل ذلك الحكم. والفقه الصحيح يستصحب مع ذلك كله سوابق الحياة المستمرة بين المسلمين وغير المسلمين بما عرفته، وسجله التاريخ، من مشاركتهما في صنع حضارة واحدة وفي الدفاع عنها كلما دهمتها داهمة من عدوها.

ولا يجوز في تقديرنا أن تنسب أحكام الإسلام الخاصة بالعلاقة بين المسلمين والكتابيين إلى الحكم بكفر هؤلاء أو تعلل به، فإن هذا ليس من شأن الناس، والقرآن ناطق في آية سورة الحج (رقم: 17) بأن مرد الحكم في شأن الدين بين الناس هو إلى الله تبارك وتعالى وحده.

ولا يعكر على هذا الأصل وما رتبناه عليه من نتائج قول القرآن الكريم في التفريق بين اليهود والمشركين من جهة وبين النصارى من جهة أخرى:

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82]. فإن هذا النص القرآني الكريم إذا أوجب مزيد رعاية لأتباع عيسى عليه السلام لا يوجب ـ ولا يجيز ـ الانتقاص من حقوق غيرهم من أهل الكتاب مما قرره القرآن الكريم أو أمرت به أو أشارت إليه السنة النبوية.

وحري بالعلماء والدعاة والعاملين في صفوف الحركة الإسلامية المعاصرة أن يتذكروا حين يكون الحديث مع أهل دارنا من أهل الكتاب بوجه خاص، ومع أهل الكتاب بوجه عام قول الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]. وقول الله تعالى: ﴿وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

وبامتثال هذه النصوص والقول بمثل ما نطقت به مما يطيب القلوب ويوثق العلاقات بين المختلفين دينًا مع بقاء هذا الاختلاف ـ أو رغم بقائه ـ تسود روح الأخوة الإنسانية ويتعاون الخلق في عمارة الأرض ويصبح العيش الواحد حقيقة واقعة.

الفهرس

أحـــدث إصـــدارات

سلسلة

المسلم المعاصر

- حقوق الإنسان.. رؤى إسلامية.
- الأقليات.. رؤى إسلامية.
- الفنون.. رؤى إسلامية.


نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

سلسلة المسلم المعاصر







تلبي هذه السلسلة حاجة المتخصصين إلى الحصول على الأبحاث التي تندرج تحت تخصصهم، والمنبثة في أعداد مجلة «المسلم المعاصر» التي تجاوز عددها المائة عدد، والتي نفد منها الكثير منذ سنوات.

وقد روعي في تقديم كل حلقة تصديرها بمقدمة يعدها أحد الأساتذة المتخصصين، فيصنف أبحاثها موضوعيًا، ويبين مدى إسهامها في التراكم المعرفي، وفي تميز الرؤى الإسلامية في موضوعها، ويدعو الباحثين إلى أن يتجهوا إلى سد الثغرات والقيام بدورهم في البناء الفكري للأمة الإسلامية.

هذا الكتاب

يضم ما نشرته مجلة المسلم المعاصر عبر أعدادها المائة من بحوث حول ... بأقلام نخبة من المفكرين هم: الدكتور إسماعيل الفاروقي - رحمه الله، والأستاذ أبو بكر ... والمستشار طارق البشري، والدكتور إبراهيم عبد الحميد، والدكتور محمد كمال إمام، والد... العوا.

وقد تفضل بتقديم الموضوع للقراء الدكتور سيف الدين عبد الفتاح.

وقد تناولت أقلامهم عددًا من القضايا الهامة المتعلقة بغير المسلمين وحقوق... الإسلامية، ومشاركاتهم في شؤون الولايات العامة، وذلك من أوجه اجتماعية وثقافية ... اقتصادية، بحيث يمكن اعتبار الكتاب مرجعًا هامًا يمثل رؤى نخبة ممتازة من المفكرين ... العصر الحديث.





